مدخلٌ إلى

الوحي وبشريّة اللفظ القرآني

مدخلٌ إلى
الوحي وبشريّة اللفظ القرآني

حيدر حبّ الله



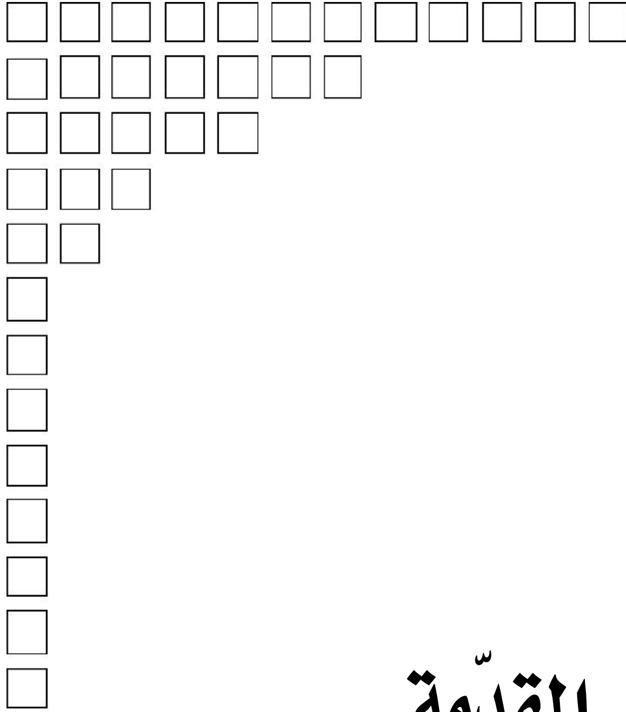


دار روافد
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت – لبنان
ت: 71/868980
darrawafed@yahoo.com
تنفيذ طباعي دار المحجة البيضاء

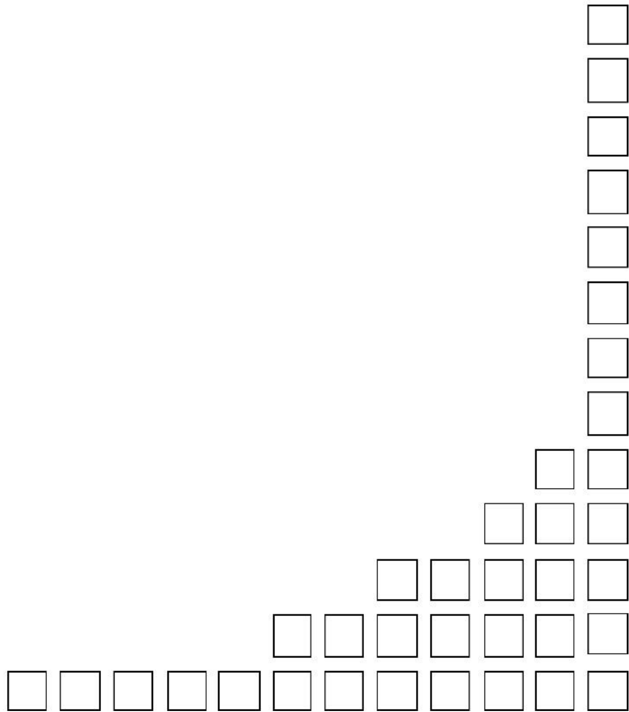
الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م



بسم الله الرحمن الرحيم



المقدّمة



تمهيد

تصنّف مسألة هويّة النازل بالوحي حيث يكون المخرَج لفظاً مثل التوراة والقرآن، تصنّف على أنّها واحدة من قضايا وبحوث فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. وفي الحقيقة فإنّه يمكن اعتبارها ملتقى مجموعة من العلوم الدينيّة، بحيث قد تعدّ نوعاً من الدراسات البَيْنيّة، فعلوم القرآن يفترض بها أن تدرس هذه الظاهرة أو تُدلي بدلوها فيها، وكذلك الحال في علمَي: الفلسفة والكلام فيما يبحثانه في قضايا النبوّات والوحي وأمثالهما، وكذلك علم الكلام الجديد، وهكذا.

هذا يعني أنّنا أمام موضوع ينبغي أن تشارك فيه مجموعة علوم، كما سوف يتبدّى بشكل أوضح في سلسلة الأدلّة والمعطيات التي سوف نعرض لها في هذا البحث.

ما يدور حوله هذا البحث هو ما الذي نزل على النبيّ ممّا يسمّى قرآناً أو على الأنبياء السابقين مما يسمّى توراة وصحفاً وزَبوراً؟ بمعنى ما هو الجانب الإلهي من الشيء النازل وما هو الجانب البشريّ؟ هل القرآن الكريم الموجود بين أيدينا اليوم هو بكلّ تفاصيله من الله، والنبيّ ليس دوره إلا أشبه بأداة ضبط الصوت التي تنقل لنا بالدقّة ما نزل وتمّ التقاطه أو أنّ النبيّ له دورٌ في إنتاج القرآن الكريم بشكلٍ من الأشكال، كما لو قلنا بأنّ الألفاظ صنيعة نبويّة والمضمون صنيعة إلهيّة؟ هل نقل القرآن من قبل النبيّ هو ـ وفقاً لاصطلاحات علم الحديث ـ من النقل باللفظ أو من النقل بالمعنى؟ وبتعبير آخر: ما هي بالدقّة الوظيفةُ النبويّة في نقل الوحي؟ إلى غير ذلك من الأسئلة المتصلة بهذا الموضوع.

سوف نرى أنّ هذا البحث له تاريخه الممتدّ إلى القرون الهجريّة الأولى على المستوى الإسلامي، لكنّ الغالبيّة العظمى من المدارس الإسلاميّة كانت تتخذ موقفاً موحّداً في اعتبارها كلّ تفاصيل النصّ القرآني إلهيّاً، وأنّ النبيّ معلَّق تماماً، بمعنى ليس له من الأمر شيء، وأنّه

منفعل تمام الانفعال في التلقّي وناقلٌ محض في الإخبار، فاللفظ والمضمون من الله. وهذا على خلاف الوحي غير القرآني الذي فتح فيه جمهور المسلمين إمكانيّات الصياغة النبويّة للمضمون الموحى به، بناء على وجود وحي غير قرآني نَزَل على النبيّ، ويشمل كلَّ أو بعض ما جاء في السنّة النبويّة.

لكنّ الجدل الحقيقي حول هذا الموضوع اتخذ شكلاً أكثر سعة في اللاهوت المسيحي الحديث، فبعد ظهور المشكلات العلائقيّة بين الكتاب المقدّس والعلم الحديث بدأ التفكير في تقديم علاجات تُنقذ النصّ الديني من الانهيار، فانقسمت الاتجاهات الفكريّة هنا على محورين اثنين، وداخل كلّ محور كانت هناك اتجاهات صغيرة تختلف فيما بينها في بعض التفاصيل.

المحور الأوّل: مركزيّة اللفظ، بمعنى أنّ الكتاب المقدّس لم يكن صنيعة بشريّة، بما في ذلك الأناجيل الأربعة التي كتبها رسلٌ وكَتَبة، بل كان الأنبياء والحواريّون والتلامذة وأمثالهم ممّن شارك في صناعة الكتاب المقدّس مجرّد أقلام بيد الله أو الروح القدس، يتمّ تحريكها لضبط الكلمات والألفاظ بما تحمله من مضامين ومعانٍ.

المحور الثاني: مركزيّة المضمون، فالمضمون من الله أو من الروح القدس، أمّا الصياغات اللفظيّة فهي بشريّة من الأنبياء والحواريّين والرسل وغيرهم.

وفي تقديري، فإنّ عودة هذا البحث لمجال الدراسات اللاهوتيّة الإسلاميّة بشكل موسّع في العقود الأخيرة، خاصّة على يد أمثال الدكتور عبد الكريم سروش، وبالأخصّ منذ عام ٢٠٠٨م، هو انعكاس لمحاولة فهم طبيعة النصّ القرآني في ضوء النقاشات اللاهوتيّة المسيحيّة حول الكتاب المقدّس، منذ أن قام الفيلسوف باروخ سبينوزا (١٦٧٧م) بوضع اللمسات الأولى لعمليّات نقد الكتاب المقدّس وفقاً لمعايير تاريخيّة دقيقة؛ لأنّ النتائج التي ترقّبها الذين أثاروا فكرة محوريّة المضمون في الوسط الإسلامي مؤخّراً كانت ناظرة لشيء شبيه جداً بطبيعة المشاكل التي واجهها اللاهوت المسيحي من قَبل، من نوع العلاقة بين العقل والنقل أو بين العلم والدين. من هنا اعتبر نُقّاد سروش أنّ استحضاره هذا الموضوع جاء دون انتباه لطبيعة الفوارق بين الكتب الدينيّة عند الأديان الإبراهيميّة الثلاثة، وأنّ القرآن لا يعاني مما تعاني منه تلك الكتب، وهو موضوع ظلّ محلّ تساؤل ونقاش وخلاف.

بل ذهب الناقدون هنا أبعد من ذلك، عندما اعتبروا أنّ بشريّة ألفاظ الكتب الدينيّة المقدّسة السابقة، لا تسمح لنا بممارسة "مغالطة التعميم"، بتسرية الحكم للقرآن، فهذا أمرٌ غير مبرهن ولا دليل عليه، حتى نحاول إسقاط البحوث اللاهوتيّة المسيحيّة الحديثة على القرآن نفسه.

وعلى أيّة حال، فهذا الكتاب الذي بين يديك ـ قارئي العزيز ـ كان في الأصل سلسلة دروس ألقيتُها على طلاب الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في مدينة قم في إيران، حدود عام ٢٠١٢م، وسلسلة دروس أخرى أعيد إلقاؤها على طلاب مرحلة الماجستير في اختصاص فلسفة الدين، في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، عام ٢٠٢١م، فالتأم من هاتين السلسلتين التي بينهما تداخل هذا الكتابُ الذي بين يديك.

إنّ هذا الكتاب ليس سوى محاولة عرضٍ وتحليل تصاحبُها مجموعةٌ مختصرة من التأمّلات والمناقشات، وهو يصلح مدخلاً موجزاً لدراسة قضيّة مثيرة للجدل، وهي قضيّة الوحي القرآني من حيث بشريّة اللفظ أو عدم بشريّته، وما تتركه هذه المسألة من تأثيرات مهمّة على هرمنوطيقا وفهم النص القرآني، آملاً أن تتضافر الجهود للتوسّع في هذه البحوث أكثر بما يليق بها وتتطلّبه.

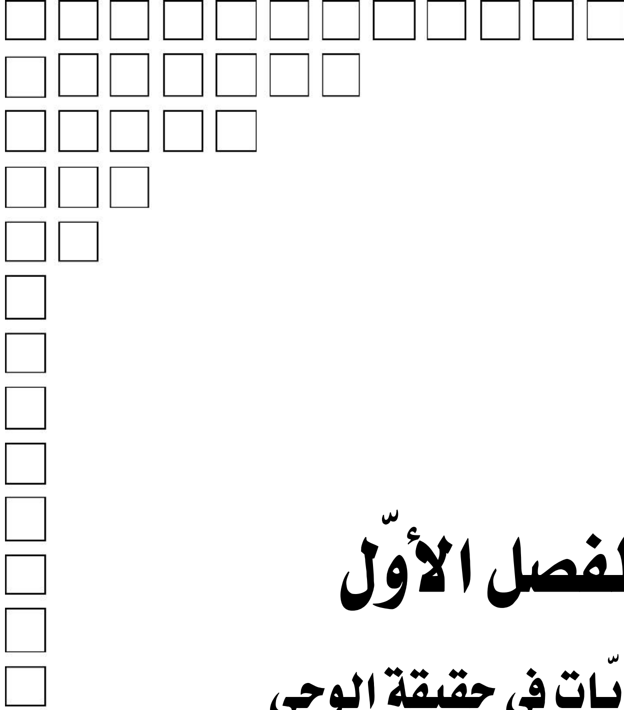
أشكر كلّ الطلاب الأعزاء الذين أُلقيت عليهم مادّة هذا الكتاب، على تفاعلهم وتجاوبهم، كما أشكر أسرتي الكريمة على صبرها الدائم وتحمّلها، وعلى مساعدتي في الظروف المختلفة لإنجاز هذا العمل المتواضع.

أسأل الله تعالى لنا جميعاً التوفيق والرشاد، وأن يهدينا سبلنا، ويفتح أمامنا آفاقاً رحبة للتأمّل في الوجود والحياة وفي المبادئ والمآلات، ويلهمنا بصيرة ووعياً وفهماً، إنّه وليّ قدير.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

١٠ ـ ٦ ـ ٢٠٢١م

٢٨ ـ ١٠ ـ ١٤٤٢هـ



الفصل الأوّل

النظريّات في حقيقة الوحي

والتأثيرات المتوقّعة على بشريّة اللفظ القرآني

عرض وتحليل موجَزَين



تمهيد

ليس بحثنا هنا معقوداً لدراسة نظريّات الوحي والتوسّع فيها، فهي تحتاج لعملٍ كامل وشامل، لكنّني سوف أحاول أن أختصر أهمّ النظريّات والقراءات التي قدّمت في تحليل ظاهرة الوحي مع بعض المداخلات والتعليقات؛ بهدف اكتشاف ما يتوقّع أن تُنتجه على مستوى بشريّة اللفظ القرآني سلباً أو إيجاباً، فمن تحليل هذه النظريات ورصد نمط منطلقاتها، يمكننا توقّع ما تنتجه منطقيّاً في موضوع بحثنا.

كلّنا يعرف أنّ الوحي ظاهرة مارسها الأنبياء واختبروها، ومن ثمّ فحيث لا نعرف تجربةً مثلها في حياتنا الشخصيّة، أو على الأقلّ لسنا ـ في مرحلة أولى ـ متأكّدين من تشابه تجاربنا معها، فإنّ عمليّة تحليل الوحي ستبقى عمليّة معقّدة يشوبها الكثير من الغموض والثغرات، خاصّة على مستوى إثبات القراءة التي نقدّمها حول الوحي.

منطلقات المفكّرين والباحثين في تناول حقيقة الوحي

ثمّة سؤال يطرأ منذ البداية هنا: لماذا بحث العلماء والمفكّرون في قضيّة الوحي؟ ما هي منطلقات المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء ومنكري الوحي في ذلك؟

يمكننا بالتحليل الخروج ببعض المنطلقات هنا، وأهمّها:

المنطلق الأوّل: وهو المنطلق الإيماني، أي اعتبار معرفة حقيقة الوحي وكيفيّة نزوله من شؤون الإيمان الحقيقي به، وفي هذا يقول الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ): «كما يجب علينا الإيمان بالكتب الإلهيّة المنزَلة على الأنبياء عليهم السلام، فكذلك يجب على المؤمن إيماناً حقيقيّاً بما أنزل إليهم من حيث كونه منزلاً إليهم، أن يعلم كيفيّة الإنزال والإيحاء وكيفيّة إرسال الأنبياء عليهم السلام وفي ذمّة العالم بتأويل القرآن، أن يحاول هذا العلم ويتعاطاه»[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم ١: ٢٩٥.

هذا المنطلق تقف خلفه عقيدة تعتبر أنّ المؤمن لابدّ أن يكون واعياً بحقائق الإيمان من مختلف زواياها، في مقابل الإيمان التعبّدي الذي يصدّق بالشيء دون حاجة لأن يفهمه، وفي مقابل مجرّد ثبوت الشيء. وهذه الذهنيّة الصدرائيّة تنسجم مع طرائق التفكير الحديث ـ ولهذا سوف نرى شبيهاً لها في مقاربة بعض التجربيّين الدينيّين لموضوعة الوحي ـ لأنّها تبحث دوماً في كيفيّة الأشياء وعلاقاتها، لا في مجرّد ثبوتها، فلا يكفي أن تقول لي بأنّ النبيَّ معصوم، بل عليك أن تفهمَني مكيانيزم العصمة وتفكّك لي الظاهرة، كيف تقع؟ وما الذي يكون في داخل نفس النبيّ حتى لا تصدر منه معصية ولا يقع في خطأ؟ وهكذا.

غير أنّ التحفّظ على كلام الملاصدرا هنا يكمن في مَدَيات صحّة اعتبار ذلك راجعاً إلى مقتضيات الإيمان بالشيء؛ لأنّ مفهوم الوعي بالشيء والعلم به وضرورات ذلك، أمرٌ يختلف عن المفهوم الديني المسمّى بالإيمان بالشيء، فكيف أعرف أنّ وعيي بالشيء في كيفيّاته، لا في مجرّد أصل ثبوته والاعتقاد به، هو أمرٌ يتبع متطلّبات الإيمان؟ هذا يحتاج لبحثٍ ليس محلّه هنا، وهو عمليّة صراع في الحقيقة بين التيارات الحديثيّة الإيمانيّة والتيارات العقلانية في التراث الإسلامي من المتكلّمين والفلاسفة، وهنا يظهر مفهوم الإيمان باستواء الله على العرش وضرورة عدم السؤال عن كيفيّة ذلك في الوقت عينه.

المنطلق الثاني: وهو المنطلق المعرفي الإيبستمولوجي، بمعنى أنّ الفيلسوف والمتكلّم والعارف، وحتى المنكر للوحي، جميعاً، لديهم رؤية معرفيّة يعتقدون من خلالها بما هو الصحيح في تفسير النظام المعرفي ووسائطه، كالقول بمرجعيّة الحسّ أو تفسير النظام عبر نظريّة العقل الفعّال أو غير ذلك، فعندما تأتي ظاهرة تعلن الحصول على المعرفة بطريقة مختلفة أو توحي أنّها بطريقة مختلفة، فإنّ الفيلسوف والعارف والمتكلّم وغيرهم جميعاً سوف يضطرّون لتفسير هذه الظاهرة وفقاً للنظام المعرفي الذي اعتقدوا به، فيأتي الفيلسوف المشائي مثلاً ليفسّر الوحي عبر ربطه بفكرة الاتحاد بالعقل الفعّال، فهو بهذا يقوم بحماية نظامه المعرفي عبر وضع نظريّة الوحي ضمن سياقها من هذا النظام، دون أن تُحدث له خللاً أو ثغرة.

المنطلق الثالث: وهو المنطلق التوفيقي الدفاعي، وأكثر ما استخدمه الفلاسفة والعرفاء، وفي هذا المنطلق يحاول هؤلاء أن يُثبتوا ـ عبر تبيين حقيقة الوحي ـ أنّ المسيرة التي سار فيها العارف

في التجربة العرفانيّة أو الفيلسوف في التجربة الفلسفيّة عبر الارتباط بالعقل الفعّال متحدة مع مسيرة النبيّ، غاية الأمر أنّ المسيرة النبويّة التي تسير في نفس الطريق، تواصل سيرها بالغةً مرتبة أعلى، وهذا يعني أنّ الفيلسوف والعارف سوف يقدّمان نفسيهما على أنّهما يسيران إلى جانب النبوّة في خطوات المعرفة والعلم، وأنّهما ليسا منفصلين أو متعارضين.

هذا ما نلاحظه بوضوح في مقولة التعاضد بين الفلسفة والدين، والتي يصرّ عليها الكثير من الفلاسفة الإسلاميّين، ولهذا نجد أنّ الملاصدرا لدى بحثه في تجرّد النفس يؤكّد تطابق العقل والنقل على ذلك، ثمّ يقول: «حاشى الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامُها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينُها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة»[1].

هذا على خطّ الفيلسوف المؤمن بالوحي، والذي يريد أن يكون مثله، أمّا الفيلسوف أو المفكّر المنكر للوحي، فهو يقوم بشرح حقيقة الوحي بطريقة يُثبت فيها صحّة قناعاته المسبقة، فيعتبر الوحي مجرّد نبوغ باطني وجداني للنبيّ مثلاً، وهو بهذا يتخلّص من فرضيّة وجود غيب تمثل له مشكلة في منظومته الفكريّة والعقديّة، فيجد نفسه بذلك منسجماً وحامياً لقيم الحداثة وعصر التنوير على سبيل المثال.

غير أنّ هناك خطّاً آخر على الصعيد الدفاعي سلكه المتكلّم المسلم هذه المرّة، وهو عندما بحث في قضيّة الكلام الإلهي وحقيقته وما يتفرّع عن ذلك من قضيّة خلق القرآن، والنقاش الطويل بين العدليّة والأشاعرة في حقيقة الكلام الإلهي ومسألة الكلام النفسي، وهو الموضوع الذي انتقل بنحوٍ ما ـ إماميّاً ـ في القرون الأخيرة إلى علم أصول الفقه، فلكي يفسّر المتكلّم الكلامَ الإلهي بطريقة تحمي المفاهيم العقديّة عنده، طرح هناك نظريّة الوحي، معتمداً ـ على المستوى العدلي ـ على إطلاق القدرة الإلهيّة في خلقها الأصوات، فيما اعتمد الأشعري فيما اعتمد على حماية مبدأ قِدَم الله تعالى وعدم حدوثه.

المنطلق الرابع: وهو المنطلق الإنساني، بمعنى أنّ الفيلسوف والعارف المؤمن بالوحي أو

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة ٩: ٣٠٣. هذا ويصرّ إبراهيم مدكور على أنّ محاولة الفارابي ومن تبعه في تفسير النبوّة والوحي جاءت في هذا السياق، فانظر له: في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه: ٨١ ـ ٨٢.

المنكر له، يقوم بدراسة الوحي لأنّه يريد أن يعرف الإنسانَ ويفهمَه، فالإنسان هو محطّ نظر الباحث هنا. لو كان الوحي حقيقةً فما هي ميزات هذا الإنسان؟ وكيف يقدر على تلقّي هذا الوحي؟ ما هي الجوانب الكامنة في ذاته وشخصيّته والتي تسمح له بذلك؟ وإذا كان الوحي ليس اتصالاً بعالمٍ آخر بل هو نبوغ باطني مثلاً، فما الذي يحدث للنبيّ حتى يكون إنساناً قادراً على الإتيان بنصوص دينيّة لها سلطة روحية تفوق العادة؟ ما الذي يميّزه عن غيره؟ وأيّ نوع من الوجدان وتموّجات العاطفة والقلب عنده؟ أيّ نوع أو مستوى من الكاريزما لديه؟ كيف لنا أن ندرسه نفسيّاً واجتماعيّاً؟ وهكذا.

أكتفي بهذه المنطلقات التي توضح بعض جوانب الاندفاعة القديمة والحديثة في تفسير ظاهرة الوحي.

التقسيمات المتنوّعة لاتجاهات حقيقة الوحي

ولكي نفهم مجمل النظريّات القادمة، يمكنني أن أقسّمها بتقسيمات ثلاثة:

التقسيم الأوّل: وهو يعتمد مصدر المعرفة بحقيقة الوحي، ويمكن تقسيم النظريّات إلى قسمين:

القسم الأوّل: النظريّات التي اعتمدت صاحب الوحي بمثابة عنصر كاشف عن طبيعة الوحي الذي اختبره، وهنا في الغالب نلاحظ حضور المتكلّمين أو التفسير الكلامي للوحي، وكذلك التفسير الوحيّي للوحي، حيث يتمّ الاعتماد على نصوص القرآن والسنّة، لتُخبرنا أو لنقوم عبر تركيبها بخلق تصوّرٍ عن حقيقة الوحي وهويّته ما أمكننا إلى ذلك سبيلاً.

القسم الثاني: النظريّات التي سعت لتفسير ظاهرة الوحي من خلال وضعها ضمن المنظومة المعرفيّة المكوَّنة مسبقاً، أو ضمن الخلفيّة المعرفيّة التي تصلح بنفسها مرجعاً لتفسيره، بمعنى أنّ المفكّر هنا لديه منظومة كاملة للمعرفة والوجود، وهو الآن يواجه ظاهرة معرفيّة جديدة اسمُها الوحي النبويّ. ما سيقوم به عبارة عن عمليّة تفسير هذه الظاهرة الجديدة ضمن القوالب المعرفيّة التي يملكها من قبل، ولهذا نجد أنّ هذا التفسير أو ذاك منسجم مع المنظومة المعرفيّة والوجوديّة التي اقتنع بها المفكّر من قبل، ومن خلال ذلك يحافظ المفكّر ـ من جهة أولى ـ على

سلامة منظومته وشموليّتها وعدم اهتزازها، حيث يعتبر أنّه نجح في تفسير جميع الظواهر المعرفيّة من خلالها، فيما يتمكّن من توظيفها ـ من جهة ثانية ـ لتفسير ظاهرة لا يملك بنفسه أيّ معلومات عنها، ولم يكن هو يوماً نبيّاً بالمفهوم الديني للكلمة.

هنا تظهر نظريّات الفلاسفة المشائين والصدرائيّين، ونظريّات العرفاء والمتصوّفة، وهنا تماماً تظهر النظريّات الحديثة بما فيها تلك التي تربط بين الوحي ومفهوم التجربة الدينيّة بوصفه مفهوماً حديثاً في فلسفة الدين المعاصرة.

التقسيم الثاني: وهو يعتمد على محوريّة الاعتقاد بالوحي بمفهومه الديني وعدمه، هنا نرى:

القسم الأوّل: النظريّات التي توافق على التصوّر الديني للوحي، لكنّها تحاول أن تفسّره، كالنظريات العرفانية والصدرائيّة والكلاميّة وغيرها.

القسم الثاني: النظريّات التي تحاول النأي بالوحي عن التصوّر الديني المدرسي الذي يربطه بالماورائيّات، ويعيد تفسيره بوصفه ظاهرة بشريّة لها سمات خاصّة، وهنا نجد التفسير النفسيّ للوحي، والتفسير الاجتماعي، وأمثال ذلك.

التقسيم الثالث: بما تقدّم نكتشف أيضاً عنصراً مهمّاً يشكّل جسراً بين موضوع النزول اللفظي والنزول المعنوي للقرآن من جهة، وحقيقة الوحي من جهة ثانية، وذلك عبر تقسيم ثالث لهويّة الوحي يرتبط هذه المرّة بموضوعة بحثنا هنا في اللفظيّة والمعنويّة، فنظريّات الوحي يمكن أيضاً تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأوّل: النظريّات التي تجعل الوحي منتمياً لدائرة الفعل الكلامي/ اللفظ والكلام، فهي تفسّره بطريقةٍ يكون الناتج عنها أن تكون الألفاظ والكلمات (الفعل الكلامي)، جزءاً مقوّماً لهويّة الوحي وحقيقته العينيّة الخارجيّة، ولا أقلّ من بعض أنواع الوحي. وهنا نلاحظ المدارس الكلاميّة في قراءاتها للوحي، وبتفسيرٍ ما القراءة الصدرائيّة كذلك.

القسم الثاني: النظريّات التي تخلع عن الوحي صفة الفعل الكلامي، بل هو ظاهرة أخرى لا صلة لها بكلام ولا ألفاظ ولا غير ذلك مما يشبهه. إنّها شيء آخر يعيشه النبيّ يبدأ من غير كلام ولا ينتهي بكلام، بل الكلامُ مرحلةٌ تالية لظاهرة الوحي نفسها، وهنا ـ وفقاً لقراءةٍ ما ـ

يمكن وضع التفسير المشائي، وكذلك مجمل التفاسير الحديثة بما فيها أغلب تفاسير الوحي ضمن نطاق التجربة الدينيّة.

هذا، وتوجد تقسيمات أخرى لنظريّات الوحي يمكننا فرضها وتحليلها، مثل تقسيمها إلى نظريّات تعتبر الوحي عملاً معرفيّاً يحصل فيه النبيّ على معرفة من مكان ما، وأخرى لا تراه كذلك، لكن لا حاجة للإطالة بعرض هذه التقسيمات، وسوف تتضح الأمور من خلال عرض النظريّات نفسها.

بعد هذا التوضيح، يمكنني عرض أبرز النظريّات، وسيكون منهجنا قائماً على:

أ ـ عرض النظريّة أو القراءة المتعلّقة بشرح حقيقة الوحي.

ب ـ ذكر بعض من المشهد النقدي الذي سجّله خصوم هذه القراءة، مع تحليله ومحاولة التعليق عليه أحياناً بهدف كشف قوّته أو ضعفه هنا أو هناك.

ج ـ رصد لتأثير هذه القراءة أو تلك ـ وفقاً لبنيتها ـ على بشريّة اللفظ في الوحي القرآني وأمثاله.

هذا كلّه، سيكون باختصار شديد؛ إذ كما قلنا، لسنا هنا بصدد تحقيق الحقّ في أيّ من هذه النظريّات هو الصحيح، إلا عند الضرورة المتصلة بموضوع بشريّة اللفظ، كما ولسنا بصدد استقصاء النظريّات وآراء العلماء، وإلا فتوجد شخصيّات مهمّة ساهمت في نظريّات حسّاسة حول الوحي، مثل الغزالي في المنقذ من الضلال وغيره، ومسكويه الرازي في كتاب الفوز الأصغر، وابن خلدون وغيرهم.

(١)

القراءة الكلاميّة للوحي
البناء والمكوّنات

يهيمن التفسير الكلامي[1] على فهم الوحي عند جمهور علماء الدين، خاصّة في الإسلام، وفي مسيحيّة العصر الوسيط وأغلب المدارس التقليديّة للكاثوليكيّة في العصر الحاضر.

يقوم هذا التفسير للوحي على عدّة أركان، أبرزها:

الركن الأوّل: إنّ الوحيَ فعلُ معرفة وتعريف، علم وإعلام، فهناك (أ) يقوم بإيصال قضايا وأخبار ومعلومات ما إلى (ب)، فلسنا هنا أمام مجرّد حالة نفسيّة تعرض على (ب) أو تجربة ذاتية أو اجتماعيّة عنده، بل الوحي فعلُ معرفة وعلم. وبعبارة موجزة: الوحي إعلامٌ وإبلاغ من الله للنبيّ بأمورٍ يُطلب منه ـ ولو في بعض الأحيان على الأقلّ ـ أن يقوم بإبلاغها لغيره.

الركن الثاني: إنّ الوحي ـ ولا أقلّ الحالة الغالبة فيه ـ يَستخدِمُ فعلَ الكلام لنقل المعلومات، فالكلام هو حامل المعلومات والرسائل إلى الموحى إليه، فلسنا أمام خطوط اتصال تنقل المعلومات مجرّدةً عن الكلام، بل الكلام هو حلقة الاتصال وحامل الرسالة وخيط الصلة بين الموحي والموحى إليه، وبهذا يكون الوحي من الأفعال الكلاميّة.

الركن الثالث: إنّ الموحى إليه لا يمثل في الوحي الكلامي سوف آلة لضبط الصوت الواصل إليه، وهذا ما يركّز عليه المتكلّم المسلم في خصوص الوحي القرآني، والمتكلّم اليهودي

(١) عندما نقول في هذا البحث كلّه بأنّ هذه القراءة كلاميّة وتلك فلسفيّة، أو أنّ هذا ما يراه المتكلّم وذاك ما يراه العارف، فإنّ المراد الحالة العامّة بين المتكلّمين والعرفاء والفلاسفة، لا كلّ فرد فرد منهم، فيُرجى الانتباه؛ خاصّة وأنّ بعض المتكلّمين وجدناه يقدّم تصوّرَ المتكلمين عن الوحي في موضعٍ، لكنّه يتأثر بالفلاسفة في فهمهم للوحي في كتابٍ آخر له.

في الوحي التوراتي بشكل مؤكّد، والمتكلّم المسيحي التقليدي في الأناجيل الأربعة.

إنّ محمّداً وموسى ويوحنا ولوقا ومتّى ومرقس جميعاً لم يكن لهم أيّ دور فاعل في الوحي بل هم منفعلون تماماً، يمثّلون أداةً لضبط ما سمعوه أو وصل بصفته لفظاً إلى قلوبهم، فينقلونه للناس بالكتابة أو الكلام المسموع.

الركن الرابع: انسجاماً مع النقطة الثالثة، فإنّ الوحي في القراءة الكلاميّة له يمثل عمليّة نزوليّة، فالنبيّ يظلّ حيث هو، في حين الله أو المَلَك ينزلان بالوحي عليه، وهذا ما سنرى أنّه على عكس النظريّة الفلسفيّة والعرفانيّة التي تركّز على فعل الصعود والارتقاء في النبيّ.

ومن هنا انتقد الميرزا أبو الحسن المشكيني (١٣٥٨هـ) ـ المتأثر هنا بالقراءة الكلاميّة ـ انتقد فكرةَ اتصال النبيّ بعالم أعلى، فقال: «لا دليل على كون الوحي والإلهام باتّصال النّفس بعالم اللوح المحفوظ أو بعالم المحو والإثبات، لاسيّما الوحي، فإنّه قد كان بنزول الأمين جبرائيل»[١].

هذا الاختلاف له صلة في عمقه ـ في تقديري ـ باختلافٍ أعمق بين المتكلّم والفيلسوف في قراءة ظاهرة النبوّة وشخص النبيّ[٢]، فالمتكلّم لا يعتبر ضروريّاً وقهريّاً أنّ في النبيّ، قبل اختياره للنبوّة في علم الله الأزلي، أيّ صفة خاصّة تميّزه عن غيره. إنّه لا يمانع وجود صفة، لكنّه لا يعتبر أنّ ذلك هو محور اختياره للنبوّة ومبرّر هذا الاختيار، في حين يركّز العارف والفيلسوف على أنّ

(١) كفاية الأصول مع حواشي المشكيني ٢: ٤٦٠.

(٢) ربما يُتصوّر ـ كما ذكره في مجلس الدرس أحد طلابي الجامعيّين، وهو الأستاذ علاء شدهان الجعفري ـ أنّ المتكلّم لم يكن في فكرة النزول بمعزل عن تأثير الفلسفة حتى في القرن الثاني الهجري ولو من خلال تأثّر بعض المعتزلة بالفلاسفة والمتفلسفين القريبين من البصرة، عنيت جنديسابور التي انتقلت إليها الفلسفة الأفلاطونيّة في تلك الفترة وكانت مركزاً لها وللعلوم ذات الصلة كالطبّ حتى في القرن الأوّل الهجري. لقد كانت جنديسابور ـ منذ ما قبل الفتح الإسلامي ـ مركزاً ثقافياً جامعاً بين الفكر الإغريقي والسرياني والمسيحي والفارسي، وقد لعب السريان دوراً كبيراً فيها، وكانت اللغات العلميّة فيها هي اليونانيّة والسريانية والعربيّة والفارسيّة، وظلّت كذلك حتى ظهور مدرسة بغداد في العصر الإسلامي. من هنا فالمتكلّم المسلم أخذ فكرة النزول متأثراً بالفلسفة الأفلاطونيّة والأفلوطينيّة، التي تعتمد فكرة النزول بقوّة.
لكن ما يبدو لي أكثر وضوحاً في موضوع بحثنا، أنّ مفردات المتكلّم تكاد تكون متطابقة مع مفردات النصّ الديني، والمعطيات تجعلني أرجّح أنّ المتكلم لم يصغ فكرة النزول في الوحي من خلال فلسفة أفلوطينيّة، بل من خلال النصّ الديني، والعلم عند الله.

ما جعل النبيَّ نبيّاً هو صفة خاصّة فيه ترتبط برقيّه وتعاليه وتجاربه العميقة المتسامية في الملكوت.

من هنا تدور النظريّة الكلامية على مفهوم "الاصطفاء"، فيما تدور النظريّة العرفانيّة والفلسفيّة على مفهوم "كمال نفس النبيّ وقوّة روحه وشرافة عنصره واتصاله بالمبادئ العالية" وغير ذلك، ولهذا يقول الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) متابعاً المحقّق الإيجي (٧٥٦هـ): «ولا يشترط فيه، أي في الإرسال، شرطٌ من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات، والاستعداد ذاتي (الذاتي) من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء، بل الله سبحانه وتعالى يختصّ برحمته من يشاء من عباده، فالنبوّة رحمة وموهبة متعلّقة بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته»[1].

بل بهذا يمكننا أن نعرف الصلة بين نظريّات الكمال في النبيّ والعصمة والعلم المطلق وغير ذلك وبين فكرة النبوّة، فإنّ الفيلسوف يرى أنّ النبيّ قبل وصوله لمرتبة النبوّة يجب أن يكون في مرحلة وجوديّة عالية، فهو بنظريّته الفلسفية قد هيّأ الأرضيّة لولادة مجموعة صفات العلم والعصمة وغير ذلك، فيما لا يكون الأمر كذلك عند المتكلّم، بل هذه الصفات يمكن عنده أن تكون هبةً من الله لا غير، قبل أو بعد النبوّة، حسبما تثبت هذه الصفات له.

ولعلّ بعضَ الباحثين يرى أنّ القراءات الصوفيّة والفلسفيّة هي التي تركت أثراً على علم الكلام في ذهابه بعيداً في رفع صفات الأنبياء والأولياء من حيث لا يشعر، بل لاحقاً في اختياره عين تعابير الفلاسفة في بحث النبوّة، وذلك في عصر انتقال الفلسفة إلى علم الكلام وظهور علم الكلام الفلسفي مع الفخر الرازي (٦٠٦هـ) أوّلاً، ثم مع نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) ثانياً، وإلا فالقرآن لا يتعامل مع الأنبياء ـ قبل نبوّتهم ـ على أنّهم كانوا استثنائيّين، بل قد توحي بعض نصوصه بالعكس تماماً. كما يركّز القرآن على مفهوم الاصطفاء والاجتباء، بل في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْءانُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ**

---

(١) الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٢١٨. وانظر ما له صلة بالبحث عند كلامهم عن أنّ النبوّة تفضّلٌ أو استحقاق، راجع ـ على سبيل المثال ـ: المفيد، أوائل المقالات: ٦٣ ـ ٦٤.

بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣١ ـ ٣٢)، إشارة لكون عمليّة الاختيار مشابهة تماماً لعمليّة كون بعضنا من الأغنياء وبعضنا الآخر من الفقراء، فهي عمليّة اختياريّة إلهيّة لا لوجود صفات خاصّة فينا من قبل، وهكذا الحال في النبوّة.

هذه هي أبرز عناصر الصورة عند المتكلّم، فالوحي عملية نزولية تتضمّن معرفة إضافيّة تُستخدم فيها غالباً نواقل الأفعال الكلاميّة لنقل المعرفة عبرها إلى النبيّ الذي يكون دوره منفعلاً تماماً في مثل النصّ القرآني. يقول المتكلّم الإمامي الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «فأمّا الوحي من الله تعالى إلى نبيّه ﷺ، فقد كان تارةً بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارةً بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة»[1].

وقفات مع ملاحظات نقديّة على التفسير الكلامي لحقيقة الوحي

لقد حاول المتكلّم جمع الآيات والروايات والنصوص التاريخيّة المتحدّثة عن ظاهرة الوحي، ليكوّن من خلالها صورةً منتظمة عن هذه الظاهرة، لكنّ القراءة الكلامية سرعان ما تعرّضت للنقد، خاصّة من التيارات الفلسفيّة والعرفانيّة، ومن أبرز الملاحظات هنا:

أ ـ اتهام القراءة الكلاميّة بالسذاجة وعدم ملامسة أنطولوجيا الوحي

أوّل الملاحظات هنا أنّ القراءة الكلامية ليست سوى تجميع ظواهر النصوص الدينيّة في حديثها عن الوحي، ليختصرها في عمليّة إعلام وإبلاغ، دون أن يقوم بتحليل الحقيقة الوجوديّة للوحي، فكيف تمّ هذا الأمر؟ وما هي ميكانيزم الوحي؟ ما الذي يحصل في نفس النبي أو محيطه وفي عالم الوجود عندما تتحقّق ظاهرة تكوينيّة مثل هذه؟

لقد اعتبر أنصار الفلسفة والعرفان أنّهم غاصوا أكثر بكثير في فهم حقيقة الوحي ودرسوها من زاوية أنطولوجيّة وإيبستمولوجيّة أعمق، فيما اقتصر المتكلّم على عرض ساذج للظاهرة، ربما انطلاقاً من أنّ ما يهمّ المتكلّم هو إثبات الأشياء التي قرّرها الدين أكثر من تفسيرها، حتى أنّ الشيخ مرتضى مطهّري عندما قدّم تصويراً شبيهاً بتصوير المتكلّمين، أطلق عليه عنوان

(١) تصحيح اعتقادات الإماميّة: ١٢٢.

النظريّة العاميّة، أو نظريّة العوام، وقال بأنّ الله عندهم موجود في عالم أعلى، فيريد إيصال رسالة للنبيّ في عالم الدنيا وعلى الأرض، فيبعث ملاكاً له أجنحة تمنحه سرعة السير، فيصل بسرعة للأرض، فيُبلغ النبيَّ بما يريد، ويأخذ النبيُّ الخبر منه وينتهي الأمر![1].

السؤال الآن: لماذا اقتصر المتكلّم على هذا التوصيف للوحي؟ وهل كان ذلك سذاجةً منه أو لا؟

في ظنّي، فإنّ المتكلّم لم يكن بهذه السذاجة التي يصوّره فيها ـ كالعادة ـ الفلاسفةُ والعرفاء، بل هو ـ كما ألمحنا سابقاً ـ اعتبر أنّه ليس أمامه أيّ سبيل لمعرفة حقيقة هذه الظاهرة الاستثنائيّة التي تعتبر عنده نادرة الوجود على امتداد تاريخ البشريّة، سوى أن تحكي لي هذه الظاهرة عن نفسها، فأنا مقهور على تفسيرها بما تحكيه هي، والسكوت عن أيّ تفسيرٍ آخر، وخاصّة أنّ تفاسير العرفاء والفلاسفة ربما يعتبرها المتكلّم ـ وسنرى لاحقاً ـ ليست سوى مجرّد تخمينات وتكهّنات، لا يمكن إقامة دليل عليها حتى نتبنّاها بصورة قاطعة.

من هنا، نلاحظ أنّ بعض المتكلّمين في القرون اللاحقة اعتبروا أنّ الوحي ظاهرة غامضة لا تتكرّر كثيراً حتى يمكننا رصدها ودراستها، ومن ثمّ فهي أشبه بأمرٍ علينا التسليم به، وقد بيّن الغزالي (٥٠٥هـ) ذلك في التهافت[2]، بل نحن نلاحظ أنّ مجموعة من الباحثين المعاصرين القريبين من الفضاء الكلامي أو الفضاء القرآني، رغم قبول بعضهم بالمناهج الفلسفيّة، ما زالوا يؤكّدون أنّ الوحي شعورٌ رمزي غير مفهوم لنا بالدقّة، ومن هؤلاء الفيلسوفُ والمفسّر الطباطبائي الذي كتب رسالةً خاصّة في هذا المضمار، والشيخ جعفر السبحاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ محمدي الريشهري وغيرهم[3].

ب. إشكاليّة الفهم العرفي للنصوص الماورائيّة

اعتبر بعض نقّاد علم الكلام أنّ ثمّة إشكاليّة منهجيّة في تعامل المتكلّم عموماً مع النصوص

(١) مطهّري، نبوّت: ١٦ ـ ١٧.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة: ٢١٥.

(٣) انظر: الطباطبائي، رساله درباره وحى، وحى يا شعور مرموز، ضمن كتاب مجموعه رسائل ١: ١٤١ ـ ١٨٠؛ وناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه ٢٠: ٤٩١، ٤٩٦ ـ ٤٩٨؛ وغيرهما.

الدينيّة التي تتصل بقضايا ماورائيّة، فهو يصرّ على فهمها فهماً عرفيّاً كما يفهمها عامّة الناس، في حين يعتبر الفلاسفة والعرفاء أنّ مثل هذا النوع من النصوص التي تحكي عن حقائق عالية ومتسامية عن الفهم البسيط وشديدة التعقيد، يجب من الأوّل أن نتعامل معها بطريقة رمزيّة أو مجازية أو غير ذلك؛ لأنّ الله لا يمكن أن يتكلّم مع الناس بلغة علميّة تخصصيّة، فهو يبيّن مثل هذه الحقائق بطريقة تقريبيّة لأذهانهم، ومن ثمّ فطريقة معالجة المتكلّم لمثل هذه القضايا من خلال التماسّ مع النصّ الديني هي بالأصل طريقة خاطئة، الأمر الذي يفرض تكييف النصوص مع القراءة الفلسفيّة، لا صياغة قراءة فلسفيّة على أساس النصوص.

وبهذا يجب أن يمتاز عمل الفقيه المعتمد على الفهم العرفي لفهم القوانين والتشريعات عن عمل المتكلّم والفيلسوف والعارف، الذي يعالج قضايا غيبية معقّدة.

وقد شرح العديد من الفلاسفة هذه القضيّة، وعلى سبيل المثال نجد الملاصدرا يقول: «.. والغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح والانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الأكوان والنشئات، وإلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل، وكذلك جميع الأمثال الواردة في القرآن ولسان النبوّة، الغرض فيها تنبيه النفوس العامية عن أحوال الآخرة.. ولعلّ الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقيّة إنّما كان لضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى وحقيقته إلا في قالبٍ محسوس محاكٍ لها، فإنّ كلاً من أشخاص الحقيقة الإنسانيّة مثال محسوس مطابق لها، وكذلك جميع المحسوسات الطبيعيّة مُثل وأشباح لأنواعها العقليّة، وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها؛ فإنّ العوالم متطابقة متحاذية، ومن أراد تعريف نشأة أخرى لمن لم يصر بعد من أهلها ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها، فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل، ولأجل ذلك بناء الشرائع الحقّة لكونها نازلة لعامّة الناس على باب التمثيلات»[١].

وربما يمكن للمتكلّم المسلم ـ هنا على الأقلّ ـ أن يدافع عن نفسه، عبر القول بأنّ النص الديني مرجعٌ في مثل هذه القضايا ما لم نصطدم بحقائق منافية لظواهر النصّ، فإذا عجزنا عن تفسير الوحي فلسفياً بطريقة برهانيّة، فأين يكمن المانع في أن يكون الوحي بهذه الطريقة؟! وما

(١) الحكمة المتعالية ٥: ٢١٤.

المانع أن تكون ظاهرة الوحي فيزيقيّة ـ في بعض حالاتها على الأقلّ ـ كما شرحتها النصوص؟! ولماذا الإصرار على أن يكون بطريقة مختلفة؟ ومن أين نعرف ذلك؟! علماً أنّ هذا الموضوع هو في حدّ نفسه معقّد وشائك على المستوى الهرمنوطيقي.

ج. اختصاص التجربة النبويّة بالنبي بمثابة نقد على التفسير الفيزيقي للوحي

يعتبر النقّاد هنا أنّه إذا كان الوحي بهذه البساطة التي يذكرها المتكلّم، أي هو فعل صوت وكلام يسمعه النبيّ بأُذُنه، فلماذا عند نزول الوحي لم يكن أحد يسمع ما يسمعه النبيّ من الصحابة الجالسين بقربه؟![1]، إذا كان الوحي ظاهرة فيزيقيّة ماديّة تنكشف للبصر والسمع المادّيين، فلماذا لم يسمع أو يرَ الآخرون شيئاً؟! هذا يؤكّد أنّ الوحي كان ظاهرة مختلفة عن هذا الجانب المادّي البسيط وأنّ لها بعداً ميتافيزيقيّاً ماورائيّاً.

هذه الملاحظة لا ينبغي أن تفرض علينا هدر دلالات النصوص وهدم القراءة الكلاميّة للوحي؛ لأنّ المتكلّم إذا ثبت عنده ما يقول من خلال النصوص الدينيّة نفسها، فإنّ وصول صوت لشخص وعدم سماع آخر له ليس ظاهرة غير طبيعيّة وبتعبير أدقّ غير مادّية، بل من الممكن لنا حينها تفسير الموقف بأنّ النبيّ تمّ إقداره على سماع أصوات لا تستطيع الأذن العادية سماعها، تماماً كما شمّ يعقوب ريح يوسف، وسمع سليمان صوت النملة ـ بناء على أنّه عرف كلامها بسماع الصوت ـ فصوت النملة ليس أمراً غيبيّاً، لكنّ إقدار الله لسليمان على سماع صوت النملة هو ظاهرة تكوينيّة ماديّة، والكلّ يعرف أنّ الحيوانات تختلف فيما بينها في قدرتها على سماع أصواتٍ ما أو رؤية ألوان معيّنة، فلماذا يجب هدم النظريّة الكلامية كلّها بدل القول بإجراء إضافة تفسيريّة ضروريّة للجمع بين الحدث التاريخي (عدم سماع الصحابة) وبين النصوص الدينيّة التي تتضمّن مفهوم السماع؟!

هذا كلّه بغضّ النظر عن بعض النصوص التاريخيّة المتحدّثة عن وقائعيّات الوحي، والتي تشير إلى أنّ بعض الصحابة كانوا يسمعون شيئاً ما عند نزول الوحي، فراجع الكتب الحديثيّة والتاريخيّة في ذلك.

(١) انظر: محمّد حسن قدردان قراملكي، آيين خاتم: ١١٨ ـ ١١٩.

كما أنّ المتكلّم ليس مضطراً لتفسير كلّ ظواهر الوحي بطريقة فيزيقيّة، بل يمكنه التنويع بين المنام والرؤيا المادية؛ لكي يجمع بين أطراف النصوص التاريخيّة في هذا السياق.

وبهذا نكتشف أنّ هذا النوع من الانتقادات لا يمكن مواجهة المتكلّم به إلا عبر الاختلاف معه في الفرضيات والطروحات البديلة، وهذا يعني أنّ المتكلّم صار هو أيضاً ملزَماً بدراسة مختلف النظريّات الفكريّة حول تحليل حقيقة الوحي؛ كي ينفيها؛ تمهيداً لتعيين نظريّته من بينها، وإلا فلو صحّت بالأدلّة اليقينيّة نظريّةُ المشائين ـ على سبيل المثال ـ فسوف يضطرّ المتكلّم إلى إجراء تعديلات أو إضافات في نظريّته هذه.

د ـ عجز القراءة الكلاميّة عن تفسير مختلف أشكال الوحي

إلى جانب هذه المشكلة الآنفة الذكر في الملاحظة الثالثة، والتي تستدعي جهداً مضاعفاً من المتكلّم لم يعد يكفي فيه مجرّد ما قاله، ثمّة توضيح مهمّ يلزم أن يطرحه المتكلّم هنا في نظريّته، وهو أنّ هذه النظرية تفسّر الكثير، وربما أغلب أشكال الوحي، لكنّه قد يقال بأنّها لا تشرح لنا مختلف أنماط الوحي الذي جاءت به النصوص الدينيّة نفسها، وهذه ملاحظة سجّلها بالفعل بعض النقّاد المعاصرين للنظريّة الكلاميّة[1].

وعلى سبيل المثال، ذكروا ـ وربما يذكرون ـ ما جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ**﴾ (المائدة: ١١١)، وقال تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (القصص: ٧)، وقال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الشورى: ٥١)، وكذلك قصّة الوحي إلى إبراهيم بذبح ابنه (الصافات: ١٠٢ ـ ١٠٧)، فإنّ أمّ موسى والحواريّين لم يسمعوا أصواتاً، وإبراهيم الخليل لم يرَ سوى مناماً يحاكي ذبحه لولده، كما أنّ الوحي في آية سورة الشورى مختلف عن سائر الطرق، فأطلق على نوع من الوحي اسم الوحي في حين لم يسمّ البقيّة وحياً، بل اعتبرها نوعاً من الكلام، وهذا يعني أنّ الوحي مختلف عن

(١) انظر: المصدر نفسه: ١١٩، ١٥٤ ـ ١٦٥.

الاثنين المتبقّيين، ومن ثم فهو الإلهام أو النكت في القلب أو يشملهما وغيرهما، في حين الوحي المتضمّن للكلام هو الوحي من وراء حجاب وعبر إرسال الرسول.

لا أريد هنا الخوض في تحليل أنواع الوحي فهذا بحث آخر طويل في نفسه، ولا تحليل الآية الأخيرة، لكن ما يهمّني الإشارة إليه هو أنّ المتكلّم وغيره باتوا ملزمين عندما يطرحون قضيّة الوحي أن يأخذوا بعين الاعتبار أنّ تحليلهم لحقيقة الوحي يستوعب مختلف أشكال الوحي أو لا، وهل تنوّع هذه الأشكال له تأثير على نوعيّة الوحي نفسه، فمثلاً في الوحي المباشر لا وجود للألفاظ ولا الأصوات بينما في الوحي الحجابي أو الرسولي يكون عبر الأصوات والمشاهدات العيانيّة مثلاً؟ وتارةً يكون هناك منام كما عبّرت نصوص وقائعيّات الوحي، وأخرى تكون الأمور في اليقظة، وهكذا.. خاصّة مع ملاحظة أنّ الوحي الذي تتمّ دراسته هنا ليس مطلق إيصال الله لرسالة معيّنة لإنسان ما، إذ بهذا المعنى سوف نكون جميعاً ممّن يوحى إليه، ولو بإيصال الله رسالته لنا عبر الأنبياء! بل محلّ النظر هو الوحي النبويّ وما في معناه.

موقف النظريّة الكلاميّة من فكرة بشريّة ألفاظ الوحي

وبعد الانتهاء من هذا العرض الموجز لنظريّة المتكلّمين، يلزمنا التوقّف عند تأثير نظريّتهم هذه على مسألة بشريّة وإلهيّة ألفاظ القرآن الكريم، وكذلك البِنية اللفظيّة لمطلق أنواع الوحي، وهنا يمكننا القول بأنّ حرفيّة نظريّة المتكلّم هنا ـ بعيداً عن الملاحظة المتقدّمة التي سجّلت عليه في تعميمه نظريتَه على مختلف أشكال الوحي ـ تستبطن وجود الألفاظ، وهذا يؤكّد عدم بشريّة اللفظ، على الأقلّ في النصّ القرآني.

لكنّ السؤال هو كيف استدلّ المتكلّم على عدم بشريّة اللفظ؟

إنّ أدلّته لن تكون في تقديري سوى ما سوف يأتي في الفصل الثاني من هذا الكتاب من أدلّة إلهيّة الألفاظ القرآنيّة، وهناك سوف نرى أنّه من الصعب التأكّد من لفظيّة الوحي بقول مطلق، وأنّه يعتمد النواقلَ الكلاميّة ويقوم على الفعل الكلامي، وإنّما نستطيع في الفضاء الإسلامي تأكيد أنّ الوحيَ القرآني بالخصوص كان لفظيّاً، بطريقٍ من الطرق سيأتي بيانه، ولعلّ المتكلّم لا يمانع هذه النتيجة، وإن كانت ظواهر بعض كلماتهم توحي بالتعميم.

وعليه، فالنظريّة الكلامية لا يمكن أن تتكوّن كاملةً بتمام عناصرها المتقدّمة الإشارة إليها، دون المرور على بحوث الفصل الثاني من هذا الكتاب، كي تكرّس ـ أو تنفي ـ مسألة النواقل الكلاميّة وقضيّة بشريّة اللغة القرآنيّة.

(٢)

القراءة الفلسفيّة لحقيقة الوحي

مدارس واتجاهات

تمهيد

من الطبيعي أن تشتغل الفلسفة بدراسة حقيقة الوحي وجوهره، وهي بالفعل قد قامت بذلك وكانت سبّاقة في ممارسة تحليلات متنوّعة. ولعلّ أوّل المساهمات الجادّة فلسفيّاً هنا، على المستوى الإسلاميّ، هي مساهمة الفيلسوف محمّد أبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ)، المعروف بالمعلّم الثاني[1]، والتي آمن بها مع اختلافاتٍ طفيفة عددٌ من المتكلّمين واللاهوتيّين المسيحيّين واليهود، مثل ألبرت الكبير (١٢٨٠م) وموسى بن ميمون (١٢٠٤م)[2].

الأمر اللافت للنظر في بدايات التجربة الفلسفيّة حول النبوّة والوحي أنّ الفارابي أكثر ما درس هذا الموضوع في كتابين أساسيّين له هما: "آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها" و"السياسة المدنيّة"، وهذا ما يربط قضيّة النبوّة في بدايات التفكير بها بالفلسفة السياسيّة والاجتماعيّة عند الفلاسفة الأوائل، بل نحن نعرف أنّ برهان حاجة الاجتماع البشري لكلّ من: التكليف (القانون) والنبيّ، والذي يعدّ إلى اليوم من أهمّ أدلّة المتكلّمين على ضرورة النبوّات، هو برهانٌ فلسفي، وقد أطلق عليه في بعض الأدبيّات الكلاميّة عنوان "طريقة

---

(١) ثمّة من يعتبر أنّ الفارابي إنّما أقدم على دراسة حقيقة الوحي والنبوّة بدافعٍ ديني، انطلاقاً من أنّ إنكار الوحي والنبوّات كان قد أصبح ظاهرةً نخبويّة قائمة بالفعل في القرن الثالث الهجري، خاصّة مع مثل ابن الراوندي في كتاب الزمرّدة، الذي يقال بأنّ الفارابي ألّف كتابين في الردّ على الراوندي تارة وأبي بكر الرازي أخرى، فانظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه: ٩٣ ـ ١٠٩.

(٢) انظر: في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه: ١٣٤ ـ ١٣٦.

الحكماء"[١]، الأمر الذي يؤكّد أنّ الحكماء والفلاسفة، الأوائل على الأقلّ، نظروا للنبوّات من زاوية اجتماعيّة ومدنيّة وسياسيّة وأمثال ذلك.

لن أقوم بعرض قراءات الفلاسفة جميعاً هنا، بل سوف أكتفي برصد فلسفتين أساسيّتين، إحداهما متقدّمة زمنيّاً والأخرى متأخّرة كذلك، وأعطي لكلّ منهما عيّنة أو عيّنتين من أبرز فلاسفتهما؛ بهدف توضيح الصورة بشكل موجز كما وَعَدنا.

١. القراءة المشّائيّة لظاهرة الوحي (الفارابي وابن سينا أنموذجاً)

سوف أعتبر مساهمات الفارابي وابن سينا تعبيراً عن القراءة المشّائية العقليّة الخالصة لظاهرة الوحي، والمعروفة بالمدرسة الاستدلاليّة، حيث تأثرا بالفكر الأرسطي سواء في قراءته العامّة للوجود أم في تصوّراته حول النفس، رغم أنّ الفارابي لديه في بعض أعماله ما يشير لمحاولة توفيقه بين الأرسطيّة والأفلاطونيّة، بل بعض كتبه كالمدينة الفاضلة واضح في تأثره بالأفكار الأفلاطونيّة[٢]، وسوف أحاول عرضهما معاً بما يبيّن بعض الفوارق.

السياق المعرفي لفهم الوحي أو البناء الأنطولوجي والمعرفي عند المشائين

لكي نفهم حقيقة الوحي عند الفارابي وابن سينا ـ وغيرهما من الفلاسفة ـ لابدّ من دراسة أمرين متقابلين: البِنية الأنطولوجيّة للعالم (البعد الآفاقي)، والبنية المعرفيّة للعقل والإنسان (البعد الأنفسي).

---

(١) انظر: الخواجه نصير، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، ٤٥٦ ـ ٤٥٧؛ والسيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٩٧؛ واللوامع الإلهيّة: ٢٣٢.

(٢) يعتبر الدكتور مدكور أنّ هناك فارقاً أساسيّاً بين أفلاطون والفارابي في الفلسفة السياسيّة والاجتماعيّة، رغم غلبة التوافقات ومتابعة الفارابي لأفلاطون كثيراً، والفارق هو في شروط رئيس المدينة الفاضلة، ففيما يركّز أفلاطون على صفاته المدنيّة والبشريّة والإداريّة وما شابه ذلك، يضيف الفارابي شرطاً يحاول منه الارتقاء به إلى الجانب الروحي والسماوي والعُلوي، وهو عبارة عن أهميّة اتصاله بالعقل الفعّال، فالمدينة الفارابيّة سكّانها أشبه بالقدّيسين ورئيسها كالنبيّ، فانظر: في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه: ٨٤ ـ ٨٥. كما يردّد مدكور كثيراً فكرة النزعة الصوفيّة التي حملها الفارابي في قراءته للنبوّة والوحي، وكأنّه يعتبر نظريّة النبوّة عنده مزيجاً من التفكير الفلسفي والنزعة الصوفيّة.

أمّا على المستوى الأنطولوجي (قوس النزول أو علم الكونيات العام)، فإنّ المشائين الأوائل، انطلاقاً من قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ذهبوا إلى تفسير بناء الوجود الأوّل من خلال فكرة الفيض والصدور، التي كان قد تحدّث عنها من قَبل بعض الفلاسفة من أمثال أفلُوطين (٢٧٠م).

وهذا يعني أنّ علم الكونيّات الفلسفي هنا يرى أنّ المبدأ الأوّل ـ وهو الله ـ يصدر عنه العقل الأوّل، المسمّى بالصادر الأوّل، ومن العقل الأوّل يصدر الثاني، وضمن سلسلة من التحليلات في كيفيّة صدور الثاني من الأوّل والثالث من الثاني، وكذلك صدور النفوس والأفلاك من هذه العقول.. تصل العقول إلى عشرة، عاشرُها العقل الفعّال، المسؤول عمّا يُسمّى بعالم ما تحت القمر، وهو العقل الذي تتلقّاه الفلسفة المشائيّة على أنّه واهبُ الصور النوعيّة ومفيض المعرفة والعلم، فعلاقة العالَم الذي نحياه هي مع العقل الفعّال، وعلاقة العالِم في علمه ومعرفته هي أيضاً مع العقل الفعّال، وحتى الإدراكات الحسيّة عند العديد من الفلاسفة ليست إلا نوع اتصال بالعقل الفعّال لحظة تحقّق الاتصال الحسّي البصري أو السمعي، والعقلُ الفعال هو الذي يقوم بفيض المعرفة على الإنسان، فيُدرك أنّ أمامه طاولة أو كرسيّاً أو غير ذلك، والاتصالات الحسيّة للحواس ليست سوى معدّات لحصول هذه العمليّة الفيضية. وبهذا يرتسم خطّ عامودي تمرّ فيه العقول العشرة، ثم ترتسم خطوط كثيرة تبدأ من العقل العاشر فتصل لمختلف الأجزاء النازلة على شكل مثلثٍ قمّة هَرَمه العقلُ الفعّال[1].

هذا يعني أنّ العالم في العقل المشائي بات على رتبتين أو صار عالَمين: عالم المجرّدات، وهو عالم العقول المفارقة؛ وعالم المادّة وهو العالم الذي نحيا فيه. وهنا تفترق الفلسفة الإشراقيّة عن المشائيّة حيث تفرض وجود عوالم ثلاثة مترابتة هي: عالم المجرّدات، وعالم المثال، وعالم المادّة، فثنائيّة العوالم عند المشائين تقابلها ثلاثيّة إشراقيّة.

يحاول الفارابي مقاربة الدِّين مع العقل عبر خلع اسم الروح القدس والروح الأمين على العقل الفعّال، وكأنّه يريد أن يقول بأنّ ما تعرفه الأديان باسم جبرئيل، هو عينه في الفلسفة المشائيّة العقل الفعّال، وهو ما صار متداولاً بعده بالفعل. إنّه يقول: «والعقل الفعّال هو الذي

(١) انظر: السياسة المدنيّة: ٢٢ ـ ٣١.

ينبغي أن يقال: إنّه الروح الأمين وروح القدس، ويسمّى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمّى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»[١].

الأمر البالغ الأهمية هنا أيضاً هو أن نفهم طبيعة علاقة الجزئيّات الكثيرة في عالم المادّة مع العقل الفعّال. إنّ هذه العلاقة فلسفيّاً هي علاقة ضمّ وجمع، فكلّ ما هو في عالم المادّة أصولُه موجودة في العقل الفعّال، وكأنّ عالم المادّة هو حاصل انفجارٍ عظيم وقع فشظّى كلّ شيء، فبدت الأمور موزّعة متفرّقة، لكنّ هذه الأمور بعينها متّحدة متضامنة في عالم العقل المجرّد، وهذا مهمّ جداً ـ كما سنرى ـ في فهم حقيقة النبوّة والوحي.

وأمّا على المستوى الإيبستمولوجي (قوس الصعود أو علم النفس الفلسفي)، فتطرح الفلسفة المشائيّة هنا قراءتها لقوى النفس الإنسانية ومراتب العقل:

أوّلاً: أمّا النفس الإنسانيّة، فلديها قوى ثلاث:

١ ـ القوّة الحسيّة التي تتعامل فيها مع المحسوسات بأعيانها.

٢ ـ القوّة المتخيّلة التي تتعامل فيها مع صور الأشياء الجزئيّة.

٣ ـ القوّة العاقلة التي تدرك فيها الكليّات وتتصل بالمجرّدات[٢].

إنّ النظام الفلسفي المشائي لا يؤمن بأنّ العلاقة بين العاقلة والحاسّة مباشرة، بل يرى أنّ بينهما وسائط، وأنّ القوّة المتخيّلة هي القوّة التي تقدر على لعب دور الوسيط بين الحسّ والعقل، بتجريد الصور وتنظيمها وتهذيبها وخلق فاعلية رهيبة فيها.

إنّ النبيّ هو الذي يملك أعلى مستوى في هذه القوى الثلاث معاً، فهو لهذا يقدر على التصرّف في الأشياء بما يُظهر المعجزات؛ لأنّ قوّته الحسيّة بلغت أوجَها، وهو لهذا يمكنه أن يرى صور الأشياء في الماضي والحاضر والمستقبل ولو لم يستخدم حواسه؛ لأنّ قوّة المتخيّلة عنه بلغت أوجَها، فصار لها اتصال سامٍ بالعقل الفعّال، وهو أيضاً قادر ـ بسبب قوّته العاقلة

(١) المصدر نفسه: ٢٣.

(٢) يذكّرني هذا التقسيم بتقسيم الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون (١٦٢٦م) العلمَ على أساس قوى النفس، وهي: الذاكرة وموضوعها علم التاريخ، والمخيّلة وموضوعها علم الشعر، والعقل وموضوعه الفلسفة.

الكاملة ـ على الاتصال بالمجرّدات تماماً والاتحاد مع العقل الفعّال.

ثانياً: وأمّا مراتب العقل، وهو الوجه الآخر للمشهد، فإنّ المشائين ـ على اختلافات بينهم في ثلاثيّة العقول أو رباعيّتها، فالفارابي جعلها ثلاثة وابن سينا جعلها أربعة، ونحن سنختار توسّع ابن سينا ـ يطرحون أربعة مراتب للعقل هي:

١ ـ العقل بالقوّة، وهو ما يسمّيه الفارابي أيضاً بالعقل المادّي، ويطلقون عليه أيضاً اسم العقل الهيولاني أو العقل بالهيولى، ويعني قابليّة الإدراك، ففي الإنسان قابليّة إدراك المعقولات، وهذه القابلية أو الطاقة الكامنة الموجودة فيه تسمّى بالعقل بالقوّة، رغم أنّه من الممكن أن لا يكون قد حصل على إدراك أيّ شيءٍ بعدُ.

٢ ـ العقل بالملكة، وهو يعني حصول العقل الهيولاني على المعقولات الأولى أو الحقائق الأوّليّة التي من خلالها سوف يقوم بمراكمة حقائق جديدة، فالحصول على الحقائق الأولى وإدراكها ـ أو فقل: ما كان من نوع البديهيّات والمدرَكات الأوّليّة ـ يُحدث تحوّلاً من العقل المادي إلى العقل بالملكة.

٣ ـ العقل بالفعل، وهو ـ كما يشرحه الفارابي ـ المرحلة التي يدرك فيها الإنسان حقائقَ إضافيّة، فما كان بالقوّة يصبح بالفعل هنا، وهذا يعني أنّ الإنسان يمكن أن يكون عقلاً بالقوّة لو قارنّاه مع ما لم يُدركه بعد، وأن يكون عقلاً بالفعل لو قارنّاه مع ما أدركه وتحقّق له وعيه به.

هذه المراحل الثلاث تعني أنّ العقل الإنساني ينمو ويزداد ويرتفع في مسيرته الإدراكيّة.

ابن سينا هنا يرى أنّ العقل بالفعل هو الذي يحصل له إدراك أمورٍ كسبيّة جديدة إضافيّة، لكنّه لا يفعّل إدراكَه هذا، بل تكون تلك المدرَكات كامنة ومخزّنة في عقله. إنّ تفعيله لإدراكها يخرجه من مرحلة العقل بالفعل في الرؤية السينويّة.

٤ ـ العقل المستفاد، وهو الذي يصوّره الفارابي بالقول بأنّه إدراك المعقولات المجرّدة والصور المفارقة، ويعني بالمعقولات المجرّدة تلك المعقولات الكليّة المنتزعة من المادّة، بينما الصور المفارقة تعني المعقولات التي لم تُنتزع من المادّيات من قبل، بل هي صور مجرّدة من الأوّل.

أمّا ابن سينا، فيرى العقلَ المستفاد في إدراك الإنسان للمعقولات الكسبيّة التي حصل

عليها، ووعيه أنّه يدركها وتنشيط إدراكه لها.

إنّ بلوغ العقل مرتبة العقل المستفاد هو الذي يميّزه بامتياز أعلى عن الحيوان، ويتمحّض في الإنسانيّة، وفي العقل المستفاد يصبح العقل الإنساني حاملاً للمدركات المجرّدة والصور المفارقة واعياً بها وواعياً بأنّه واعٍ بها، وهي أبعد نقطة عن الحيوانيّة، وهو بهذا يكون في النقطة القريبة من العقل الفعّال.

عندما نرصد هذا المشهد، نعرف أنّ الفيلسوف المشائي يعتبر أنّ رحلة الترقّي البشري تكون بالتحوّل من العقل بالقوّة نحو العقل بالملكة، نحو العقل بالفعل، نحو العقل المستفاد، وكلّما ارتقى العقل في العقل المستفاد، كان أقرب لجوهر الإنسانيّة وأبعد عن رتب الحيوانيّة والنباتيّة والجماديّة. فنحن أمام مسيرة ترقٍّ وتصاعد عنوانها العقل.

وفقاً لهذا البناء الأنطولوجي والإيبستمولوجي، كيف يمكن فهم النبوّة؟ وكيف يفسّر الفيلسوف المشائي حقيقة الوحي؟

الفارابي والوحي في سياق ثنائيّة الاتحاد بالعقل الفعال وتفوّق المتخيّلة

يركّز الفارابي على عنصرين جوهريّين في النبوّة والوحي:

العنصر الأوّل: الاتحاد مع العقل الفعّال أو حلول العقل الفعّال في الإنسان، فالنبيّ هو ذلك الشخص الذي عَبَرَ العقول هذه، ثم ارتقى في وعيه للكليّات والمجرّدات حتى بلغ أوج العقل المستفاد فاتحد بالعقل الفعّال، لكن كيف يتمّ هذا الاتحاد؟

يشرح لنا الفارابي أنّ العقل الفعّال له مرتبتان:

المرتبة العليا، أو الوجه العلوي منه، وهي التي لا يقدر البشر على الوصول إليها، بل هي تحاكي العقل الأعلى منه.

المرتبة الدنيا، أو الوجه السفلي المحاكي للعالم الذي يقع تحت العقل الفعّال، وهنا لعالم العقل الإنساني. هذه المرتبة هي التي يتّحد فيها النبيّ، وهي التي يعتبرها الفارابي الروح القدس أو الروح الأمين، فالعقل الفعّال لديه كلّ المعقولات والصور المجرّدة والمفارقة، وهو من خلال المواجهة في جانبه السفلي يقوم بتقديم مختلف هذه الصور والمعقولات للعقل الذي يقع أسفل

منه، وهو العقل الإنساني، وكلّما ارتقى العقل الإنساني صار اتحاده مع الوجه السفليّ من العقل الفعّال أكبر، بمعنى أنّه يحصل على أعلى نسبة من إدراك الصور والمعقولات التي يعرضها العقل الفعّال في (بازاره).

العنصر الثاني: تفوّق القوّة المتخيّلة، هذا العنصر يشرح لنا جانباً بالغ الأهميّة من العنصر الأوّل، كما يجوهر لنا النبوّة ويميّزها عن الفلسفة والعرفان عند الفارابي.

إنّ قوّة المتخيلة عند النبي بلغت أوجها وكمالها العالي، وهو عبر هذه القوّة يتصل ويرتبط بالعقل الفعّال، وليس عبر التحليل النظريّ والتفكير والتأمّل الذهني والدراسة في الكتب والتلمّذ عند الأساتذة، أو عبر التربية الآتية من مربٍّ آخر، كما هي الحال مع الفلاسفة والعرفاء، ولقوّة المتخيّلة عند النبي وكمالها يرى ما لا يراه غيره من أمور المستقبل والماضي والحاضر وتظهر له الأشياء بصورها دون المادّة، وتتجلّى له الأمور في المنام واليقظة بأشكال متشابهة.

يخصّص الفارابي الباب الخامس والعشرين لدراسة ظاهرة الوحي ورؤية الملك، إنّه يقول: «إنّ القوّة المتخيلة إذا كانت في إنسانٍ ما قويّة كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها، ولا أخدمتها للقوّة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحلّلها منهما في وقت النوم، و(لما كان) كثير من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخيّلها القوّة المتخيّلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئيّة، فإنّ تلك المتخيّلة تعود فترتسم في القوة الحاسّة، فإذا حصلت رسومها في الحاسّة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوّة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما في القوّة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنجاز بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوّة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاسّ المشترك وإلى القوّة المتخيلة. ولأنّ هذه كلها متّصلة بعضها ببعض، فيصير ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرئيّاً لهذا الإنسان[١]. فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوّة المتخيّلة أشياء

(١) يقول ابن سينا: «وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوّة المتخيّلة شديدة جداً غالبة، حتى أنّها لا

محسوسات في نهاية الجمال والكمال، قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً. ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوّته المتخيّلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له، بما قبله من المعقولات، نبوّة بالأشياء الإلهيّة. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوّة المتخيّلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوّته المتخيّلة»[١].

معنى هذا أنّ الاتصال بالعقل الفعّال يمكن أن يكون عبر طريقين: طريق التأمّل وهو طريق العقل، وطريق الإلهام وهو طريق المتخيّلة، وامتيازُ النبيّ في ارتباطه بالعقل الفعّال عبر طريق الإلهام والمتخيّلة، فكما أنّ العقل الفعال يتصل بالنائم ليوصل إليه رسالته ويفيض عليه عبر القوّة المتخيّلة فيحكيه عن مستقبلٍ أو ماضٍ أو حاضر عبر الصور والرموز، كذلك الحال في يقظة النبيّ تقع الأمور عينها.

ولكي نفهم الوحي يجب أن نفهم عالم الرؤيا جيّداً، ولهذا يستشهد الكثيرون دائماً بالحديث القائل: «..الرؤيا الصادقة جزءٌ من سبعين جزءاً من النبوّة»[٢]، أو «..رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة»[٣]. من هنا كانت الرؤى والمنامات والأحلام من الأمور التي اهتمّ

تستولي عليها الحواس ولا تعصيها المصورة، وتكون النفس أيضاً قويّة لا يبطل التفاتها إلى العقل وما قبل العقل انصبابها إلى الحواس. فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد، وهي حالة إدراك النائم مغيّبات يتحقّقها بحالها أو بأمثلة تكون لها. فإنّ هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة، وكثيراً ما يكون لهم في توسّط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبهم كالإغماء وكثيراً ما لا يكون، وكثيراً ما يرون الشيء بحاله، وكثيراً ما يتخيّل لهم مثاله للسبب الذي يتخيّل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد، وكثيراً ما يتمثل لهم شبح ويتخيّلون أنّ ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هي النبوّة الخاصّة بالقوّة المتخيّلة» (الشفاء، الطبيعيّات، النفس ٢: ١٥٤).

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٨٥.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح ٨: ٦٩.

بها الفلاسفة منذ الكندي (٢٥٦هـ) متابعين في ذلك أثر الفلسفة الأرسطيّة التي ربطت الأحلام باستعادة المتخيّلة قوّتها عبر تحرّرها من الحسّ، غاية ما في الأمر أنّ الفيلسوف المسلم ارتقى في تحليل الأحلام لتقديم تفسير سماوي لها بربطها بقوّة بالعقل الفعّال، فيقظة النبيّ ونومه سيّان؛ لأنّه متحرّر من سلطة الحسّ، فكما يتحرّر النائم من سلطة الحسّ فتنشط القوّة المتخيّلة عنده، فيتلقّى الحقائق بطريقة تصويرية رمزيّة، كذلك الحال في النبيّ في نومه ويقظته.

تحكي لنا فكرة القوّة المتخيّلة عند الفارابي عن محاولة لتفسير المظاهر الحادثة في التجربة النبويّة، وتبيّن لنا البعد الجزئي من المعلومات، فما معنى رؤية المَلَك على شكل فلان أو فلان أو يسدّ الخافقَين أو الإخبار بالماضي والمستقبل أو السماع أو غير ذلك من الجزئيّات دون الكلّيات؟ هذه كلّها مظاهر القوّة المتخيّلة للنبيّ، لأنّها ذات صلة بالجزئي، ولا يكفي العقل المحض المتصل بالكلّيات، بل لابدّ من نوعٍ من التنزّل والتلبّس، وهو ما يفعله التخيّل.

لكنّ التخيل هنا لا يعني عند الفارابي عدم الواقع، كما نفهم نحن من التخيّل؛ لأنّ هذه المرتبة من التخيّل هي التي نحظى بها نحن، أمّا المراتب العليا منها فهو نوعٌ من انكشاف الواقع عبر هذه القوّة أو رؤية الواقع من خلالها أو أنّ ثمة وصلة رمزية بينها وبين الواقع، فالمعقولات موصولة بالصور والرموز، وهو ما قد يعتبره الفلاسفة ذا دور في قدرة الأنبياء على إيصال الرسائل المجرّدة للناس؛ لأنّ قوّة المتخيّلة تُنزل المعقولات المجرّدة لمستوى ترميزي وتصويري، الأمر الذي يسهّل على النبيّ لاحقاً عمليّة نقلها لعامّة الناس، ومن دون ذلك سيكون نقلُها في غاية الصعوبة، وهذا ما يميّز النبيّ عن الفيلسوف.

وربما يكون الفارابي محاولاً تحليل مفهوم التمثّل الذي تحكي عنه قصّة الملاك مع مريم، فالتمثّل هنا نشاطُ العقل نفسه في اتصاله بالمَلَك مستعيناً بالقوّة المتخيّلة، وكأنّي بالقوّة المتخيّلة تحاول تفكيك مقام الجمع في العقل الفعّال إلى صور جزئيّة، وفقاً لما قلناه في مسألة الجمع والتفرّق ما بين العقل المجرّد وعالم المادّة.

يقول الفارابي: «وأوّل الرتبة التي بها الإنسان إنسان، هو أن تحصل الهيئة الطبيعيّة القابلة المعدّة لأن يصير عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع، فبينها وبين العقل الفعّال رتبتان

(هما): أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد[1]. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أوّل رتبة الإنسانية وبين العقل الفعّال رتبتان. وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد، على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورةً إنسانيّة، هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل، كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط. وإذا جعلت الهيئة الطبيعيّة مادّة العقل المنفعل [الذي صار عقلاً بالفعل]، والمنفعل مادّة المستفاد، والمستفاد مادّة العقل الفعّال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال. وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوّته الناطقة، وهما النظريّة والعمليّة، ثمّ في قوّته المتخيّلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عزّ وجلّ، يوحي إليه بتوسّط العقل الفعّال، **فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى، إلى العقل الفعّال، يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقّلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن (عن) الجزئيّات، بوجود يعقل فيه الإلهي**. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيّة وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملةً متّحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كلّ فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أوّل شرائط الرئيس. ثمّ أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكلّ ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيّات»[2].

ابن سينا وإقحام فكرة القوّة القدسيّة المرتبطة بالحَدْس

يواصل ابن سينا مسيرة سَلَفِهِ الفارابي، فيأخذ بمجمل الصورة التي تحدّثنا عنها من قبل،

(١) بهذا يظهر التقسيم الثلاثي للعقل عند الفارابي: بالقوّة وبالفعل والمستفاد، والفارابي يعبّر أيضاً عن العقل بالقوّة بالعقل المنفعل.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: ١٢٠ ـ ١٢١؛ وانظر له أيضاً: السياسة المدنيّة: ٨٨ ـ ٩٠.

ولا يغيّر مسار البحث الفلسفي حول الوحي، لكنّه يجري بعض التعديلات الطفيفة والمهمّة معاً[١]، فيقرّب جوهر النبوّة ـ إضافة لما مرّ في توضيح أنواع القوى والعقول ـ بإضافته ما يسمّيه القوّة القدسيّة، رابطاً لها هذه المرّة بقوّة الحدس.

يبدو ابن سينا هنا أكثر أرسطيّةً من غيره، فهو يعيد جوهر النبوّة إلى فكرة الحدس، ويربطها بالنظامين الأنطولوجي والمعرفي اللذين تحدّثنا عنهما آنفاً، فقوّة الحدس من القوى التي يملكها الإنسان، لكنّ البشر يتفاوتون فيها كثيراً، ومعنى الحدس في المنطق الأرسطي نوعٌ من الانتقال للحدّ الوسط الذي به تكون عمليّة الاستدلال مقدّمةً لوعي الكليّات، وذلك من مجرّد الاطّلاع على الشيء. إنّها ضربٌ من الذكاء الذي ينتقل فيه الإنسان لمعرفة الحدود بسرعة، ومعرفة الحدّ الوسط الذي عليه قيامة التفكير الأرسطي تارة تكون ببطء وعبر التعلّم، وأخرى تكون سريعة ممّن لديه نباهة خاصّة.

سأتوقّف عند ثلاثة نصوص مهمّة لابن سينا هنا، هي:

النصّ الأوّل: يقول شارحاً الحدس: «وأمّا الحدس، وهو أن يتمثل الحدّ الأوسط في الذهن دفعةً إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإما من غير اشتياق وحركة. ويتمثل معه ما هو

(١) يشرح ابن سينا كيفيّة حصول اتصال النفس بالعقل الفعّال، فيقول: «كثرة تصرّفات النفس في الخيالات الحسيّة، وفي المثل المعنويّة اللتين في المصوّرة والذاكرة باستخدام القوّة الوهميّة والمفكّرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرّداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما. تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها. وهذه التصرّفات هي المخصّصات للاستعداد التام لصورة صورة. وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي» (الإشارات والتنبيهات: ٨٨).

الأمر الآخر المهمّ عند ابن سينا أنّه ينوّع التجربة النبويّة إلى ما يكون في اليقظة فيسمّى بالوحي، وما يكون في المنام فيسمّى بالنفث في الروع، ثم يقوم يقسّمها إلى قسمين: ما يحصل فيه النبي على العلوم والحقائق العقليّة، وما يدرك فيها المغيّبات، وكأنّه يلاحظ الكليات والجزئيّات، يقول في رسالته حول الفعل والانفعال وأقسامهما: «أمّا الوحي والكرامات، فإنّها داخلة في تأثير النفساني في النفساني؛ إذ حقيقة الوحي هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي باذن الله تعالى في النفوس البشريّة المستعدّة لقبول مثل هذا الإلقاء، إمّا في حال اليقظة ويسمّى الوحي، وإمّا في حال النوم ويسمّى النفث في الروع.. وهذا الإلقاء عقليّ، واطّلاع واظهار، كما قال اللهّ تعالى: «وعلّمناه من لدنا علماً»، وقال عزّ من قائل:«نزل به الروح الأمين على قلبك»، وقال جلّ شأنه: «عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول»..» (رسائل ابن سينا: ٢٢٣).

وسط له أو في حكمه ولعلّك تشتهي زيادة دلالة على القوّة القدسية، وإمكان وجودها. فاستمع: ألست تعلم أنّ للحدس وجوداً، وأنّ للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة، فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة، ومنهم من له فطانة إلى حدّ ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس. وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلّت وربما كثرت..»[(١)].

النصّ الثاني: ويميز ابن سينا بين الفكر والحدس فيقول: «الحدس بالوسط لا يكون بفكر، فإنّه يسنح للذهن دفعة واحدة. وأمّا طلب الوسط فيكون بفكر وقياس. والفكرة هي استعمال النفس القوّة التي في وسط الدماغ واستعراض ما عندها من الصور، ويكون بحركة، واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس، والمقدمات يكون العلم بها علماً بالنتيجة بالقوّة؛ لأنّها مؤدّية إليها»[(٢)].

النصّ الثالث: ويقول متحدّثاً عن مراتب أفعال العقل: «إنّ التعلّم سواء حصل من غير المتعلّم أو حصل من نفس المتعلّم، فإنّه متفاوت فيه، فإنّ من المتعلّمين من يكون أقرب إلى التصوّر؛ لأنّ استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمّي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتدّ في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأنّ الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كلّ شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذ الاستعداد، ويجب أن تُسمّى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسيّاً، وهي من جنس العقل بالملكة، إلا أنّه رفيع جدّاً ليس مما يشترك فيه الناس كلّهم. ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسيّة لقوّتها واستعلائها فيضاناً على المتخيّلة، فتحاكيها المتخيّلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الإشارة إليه. ومما يحقّق هذا أنّ من المعلوم الظاهر أنّ الأمور المعقولة التي يتوصّل إلى اكتسابها إنّما تكتسب بحصول الحدّ الأوسط في القياس. وهذا الحدّ الأوسط قد يحصل من ضربين من

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ٨٦.

(٢) ابن سينا، التعليقات: ١٤١.

الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحاس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ الأوسط والذكاء قوة الحدس؛ وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس، فإنّ الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثمّ أدوها إلى المتعلّمين. فجائزٌ إذن أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلّم، وهذا مما يتفاوت بالكمّ والكيف. أمّا في الكمّ؛ فلأنّ بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأمّا في الكيف؛ فلأنّ بعض الناس أسرع زمان حدس. ولأنّ هذا التفاوت ليس منحصراً في حدّ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهى أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كلّ المطلوبات أو أكثرها، وإلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره. فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيّد النفس لشدة الصفاء وشدّة الاتصال بالمبادئ العقليّة إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لها من العقل الفعّال في كلّ شيء وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال، إمّا دفعة، وإمّا قريباً من دفعة.. وهذا ضربٌ من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة، والأولى أن تسمّى هذه القوّة قوّةً قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة»[1].

نفهم من هذه النصوص وأمثالها أنّ الفكر هو حركة تمارس جهداً عبر توظيف المخزونات الموجودة في العقل والمتخيّلة للوصول إلى حلّ معضل أو فكّ لغز مجهول، فتحصيل المجهول يكون بالفكر ليصبح بذلك معلوماً، وعمليّة الفكر هذه قد تصل لمبتغاها وقد يفشل العقل في الوصول ولو مارس نشاطه الذهني هذا. إنّ الحدس يختلف عن ذلك، فهو قفزة دفعيّة لا تحصل فيها معاناة ولا تمارَس فيها جهود، ولا يتمّ فيها توظيف مخزونات مسبقة، بل هي ضرب من الذكاء الخارق الذي يقوم بالقفز نحو المعلوم عبر التقاط الحدّ الأوسط بسرعة البرق، وهذا يعني أنّ الحدس يبدّد الزمان وتتلاشى فيه الفواصل، كما أنّه يصيب الحقيقة دوماً.

الفارق الإضافي أيضاً أنّ الفكر يخضع لعمليّات تعلّم وتعليم، بينما الحدس يتعالى عن ذلك، فهو أشبه بموهبة معطاة من الله.

إنّ البشر متفاوتون كمّاً وكيفاً في قوّة الحدس هذه، وابن سينا يريد أن يوظّف هذه القوّة في

(١) ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات، النفس ٢): ٢١٩ ـ ٢٢٠.

تحليل جوهر النبوّة والوحي، فالنبيُّ بلغ في قوّة الحدس أعلى المراتب، بحيث صارت له سرعة الاتصال بالعقل الفعّال[١] غير عادية، وذلك بسبب تحرّره من سلطة الوهم والخيال والحسّ وغير ذلك، فهناك ترابط عجيب في التفكير السينوي بين قوّة الحدس من جهة وكلّ من تحرّر النفس النبويّة من المثبّطات الموجبة لتنزّل قوّة الحدس والاتصال بالمبادئ العالية تارةً، وقدرة العقل النبويّ على الاتصال المباشر بالعقل الفعّال بدرجة أعلى كماً وكيفاً من غيره أخرى.

ابن سينا يتوافق مع الفارابي في فكرة المتخيّلة، لكنّه يعتبر أنّ القوّة القدسيّة هي التي تعين المتخيّلة، فيتمّ منح المعقولات صوراً وكلمات.

ولنرجع هنا إلى فكرة العقل بالملكة التي طرحها ابن سينا، وتميّزَ بها عن الفارابي، والتي تعني حصول العقل على المدركات البديهيّة والحقائق الأوليّة، وهو أوّل خروج له عن حدّ العقل الهيولاني.. إنّ ابن سينا يريد ربط القوّة القدسيّة بالعقل بالملكة؛ لأنّ الأشياء حاضرة لا بجهد فيه؛ إذ هي بديهيات وحقائق أولى، وبهذا نكتشف أنّ ابن سينا ربط القوّة النبويّة بالعقل بالملكة، فيما ربطها الفارابي أكثر بالعقل المستفاد.

النقطة الأخيرة التي أود إضافتها في هذا العرض المختصر جداً، أنّ ابن سينا يبيّن لنا قضيّة الوحي في عالم الحواس، فيقول: «وأفضل هؤلاء هو المستعدّ لمرتبة النبوّة، وهو الذي في قواه النفسانيّة خصائص ثلاث ذكرناها، وهي: أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته، وقد تحوّلت له على صورة يراها. وقد بيّنّا كيفيّة هذا، وبيّنا أنّ هذا الذي يوحى إليه تتشبّح الملائكة له، ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه..»[٢].

مقارنة عابرة بين الفارابي وابن سينا في حقيقة الوحي

ولنُجري؛ لفهم فكرة النبوّة عند المشائين الكبار، مقارنة بسيطة بين الفارابي وابن سينا:

---

(١) يلاحظ أنّ ابن سينا تارةً يجعل فاعل الوحي هو الله، وأخرى العقل الأوّل، وثالثة العقل الفعّال، ولا تعارض؛ لأنّ السلسلة طولية عند المشائين، فالنسبة لكلّ هؤلاء صحيحة، غير أنّ ابن سينا يتحدّث في (معراجنامه: ١٠ ـ ١١)، عن أنّ النبيّ يعبر العقل الفعّال نحو العقل الأوّل، فتصبح تغذيته من هناك، وهو ما يقرّب ابن سينا أكثر من التيارات العرفانيّة والصدرائيّة، كما سنرى لاحقاً.

(٢) الشفاء (الإلهيات): ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

١ ـ إنّ النبوّة والوحي نتائج مسيرة نبويّة طويلة؛ ولهذا كان الفيلسوف مضطرّاً للحديث عن أنّها نوع من الاكتساب على عكس تصوير المتكلّم للنبوّة وفقاً لقانون الموهبة والاصطفاء.

لكن يجب أن ننتبه إلى فارق مهمّ بين ابن سينا والفارابي، فابن سينا بربطه الموضوع بقوّة الحدس كأنّه يريد أن يختصر الطريق، ويعتبر أنّ النبيّ لا يطوي المسارات العقلانيّة والمعرفيّة كسائر البشر ليتجاوزهم في النهاية ويتحد بالعقل الفعّال، بل هو بسبب قوّة الحدس الهائلة التي عنده تكون لديه قفزةٌ تُحقّق له الغرض عينَه، ومن ثمّ فنقطة تمايز الفيلسوف عن النبي عند الفارابي ترتبط أكثر بالقوّة المتخيّلة، بينما هي عند ابن سينا ترتبط أيضاً بقوّة الحدس أو بالقوّة القدسيّة بوصفها أعلى مراتب الحدس.

وربما من هنا نلاحظ أنّ النبيَّ عند ابن سينا يملك شدّة صفاء ونقاء تخوّله الاتصال بالعقل الفعّال، بينما الفيلسوف يحتاج للرياضة والممارسة كي يتقدّم في هذا المسير، وهذا كلّه يفضي إلى أنّ النبيّ يحصل على العلوم من العقل الفعّال بطريقة أشبه بالدفعيّة، بينما الفيلسوف وسائر الناس يحصلون عليها بطريقة أكثر تدريجيّةً.

وخلاصة القول: إنّ المسيرة الصعوديّة للنبي هي بنظر الفارابي تدريجيّة، بينما بإقحام ابن سينا لفكرة الحدس والقوّة القدسية جعلها دفعيّة، الأمر الذي يقرّب ابن سينا من فكرة الموهبة والعطيّة[1].

٢ ـ يوافق ابن سينا على القوّة المتخيّلة ودورها النبويّ، لكنّه لا يربطها بالعقل الفعّال، بل يظهر منه أحياناً ربطها بنفوس الأجرام السماويّة، بينما يربطها الفارابي بالعقل الفعّال.

٣ ـ العقل المستفاد هو جوهرة الاتصال بالعقل الفعّال ومكوّن رحلة النبوّة عند الفارابي، بينما العقل بالملكة هو المحور عند ابن سينا بإقحامه مقولة الحدس.

من خلال هذا كلّه ندرك:

(١) لاحقاً بدأ الفلاسفة وأنصارهم يستعينون ببعض الروايات الحديثيّة؛ لتأكيد فكرة الاكتساب، ولو في بعض مراحل النبوّة، مثل مرسل أحمد بن محمد بن خالد، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل.. ولا بعث الله نبيّاً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمّته..» (الكافي ١: ١٢ ـ ١٣).

أ ـ إنّ الفيلسوف المشائي يؤكّد هنا على البُعد المعرفي للوحي، فالوحي ليس مجرّد أحاسيس أو عواطف أو حالات معنويّة متماوجة تحدث في نفس النبيّ، بل هو أيضاً تلقٍّ معرفي بامتياز، وبهذا ظلّ المشّائيّ محافظاً على البعد المعرفي الناتج عن اتصالٍ بمنفصل، وهو العقل الفعّال الذي هو واسطة الفيض الإلهي في الحقيقة، ولم يقع في مشكلة تفريغ الوحي من هذا البعد كما سنرى مع بعض التيّارات الحديثة اليوم.

ب ـ إنّ الموقف الفلسفي المشائي من لفظيّة الوحي محلّ نقاش، ويبدو ليس سهلاً اكتشافه، ففيما تساعدنا عبارات معيّنة على فرض أنّ الصورة اللفظيّة جزء من الوحي، نجد أنّ بِنية الوحي الفلسفي هي بِنية إدراكيّة أوّلاً وبالذات، وأنّ الكلام هو نتاج تفاعل داخلي نبويّ بين قوّته القدسية وقوّته المتخيّلة. وسوف يأتي مزيد توضيح لهذه النقطة قريباً بإذن الله.

القراءة المشائيّة، جولة في أبرز الانتقادات والمداخلات

لم تخل القراءة المشائية لنظريّة الوحي، خاصّة بنسختها الفارابيّة والسينويّة، من ملاحظات ومداخلات، وسوف أعرّج هنا على بعضها فقط؛ طلباً للاختصار.

لكن قبل ذلك، لا بأس أن أشير إلى تهمة عامّة وجّهت للفلسفة المدرسيّة في الغرب والشرق، ولعلّه عبّر عنها بقوّة وعنفٍ ما الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (١٦٢٦م)، عندما اعتقد بأنّ الإنسان يعيش في أربعة أنواع من الأوهام، رابعها ما كان يسمّيه أوهام المسرح، وهي عنده الأفكار الناشئة من نظريّات الفلاسفة، فهي غير فطريّة. يعتقد بيكون أنّ جميع النظريّات الفلسفيّة التي سبقته ليست إلّا روايات مسرحيّة تمثّل عالماً خلقه الفلاسفة، وأنّ الناس تشاهدها وتتفاعل مع ما يقدّمه أبطال هذه المسرحيّات. يطرح بيكون الفلسفة القديمة مثالاً على هذه الأوهام، حيث أعطت الناس الخرافات وقدّمتها لهم بوصفها يقينيّة، فتقبّلها الناس من دون فحصٍ وتمحيص.

لا يهمّني موقف بيكون بقدر ما أريد منه أن أشير إلى أنّ الفيلسوف هنا كان رسّاماً نحّاتاً صانعاً بامتياز، لقد خلق بإبداع صوراً منظوميّة كاملة، وهذا إنجاز كبير وليس بسيطاً حتى لو لم توافقه عليه.

أ ـ أزمة التوافق مع النصّ الديني

أوّل المشكلات التي افتُرضت هنا هي أنّ هذه الصورة الفلسفية التي قدّمها لنا المشاؤون لا عين لها ولا أثر ولا حتى ما يقرب منها، في الصورة التي عرضتها لنا النصوص الدينيّة في الكتاب والسنّة حول الوحي، فرؤية الملك وصوت صلصة الجرس وظهور الملك في صورة فلان وفلان وسماع أصوات وسائر المظاهر الماديّة للوحي لا نلاحظ انعكاسها في القراءة المشائيّة.

بل يذهب المفسّر ناصر مكارم الشيرازي إلى أنّ القرآن والسنّة يعرضان الوحي بوصفه اتصالاً مع الله، ولا عين فيهما ولا أثر لقضايا مرتبطة بالعقول وأمثالها أو قوّة الخيال والحسّ المشترك وغير ذلك، بل هذه النظرية برأيه تفضي إلى اعتبار الأنبياء كالفلاسفة نوابغ وعمالقة بشريّين، وهو ـ من ثمّ ـ يعتبر أنّ هذه النظريّات التي جاءت لتفسّر الوحي يُخشى أن تكون قد قوّضت بنيانه![1].

لكنّ هذه الإشكالية سبق أن أشرنا لجوابِ الفيلسوف عنها، وذلك أنّه يعتبر أنّ هذه المشاهد التصويريّة التي تقدّمها النصوص ليست إلا لتقريب الصورة للأذهان البسيطة العامّة، فمن الطبيعي أن لا تكون مطابقة للمشهد، علماً أنّ الفارابي فسّر مختلف هذه الظواهر على أنّها ظهور الصورة للباصرة بفعل قوّة المتخيلة التي أصبحت الحواس تحت سلطتها وليس العكس، فتفسير الفارابي الموضوع بالقوّة المتخيلة قادر على تفسير المشهد التصويري، وربما تكون محاولة ابن سينا ربط الموضوع بقوّة الحدس أبعد عن المشهد التصويري هذا من الفارابي.

لكنّ الإشكاليّة التي سبق أن سجّلت على المتكلّمين يمكن أن تواجه بعض المشائين هنا؛ وهي إشكاليّة عدم استيعاب مختلف مظاهر الوحي، وعلى سبيل المثال، النفث في الرَّوع ـ بعيداً عن تفسير ابن سينا له، وهو تفسير لم يقم عليه دليلاً ـ مفهومٌ لا يبدو أنّ فكرة المتخيّلة لديها قدرة على تفسيره[2]؛ إذ من الواضح أنّه لا يمت للمشهديات السمعية والبصريّة والتصويرية بصلة؛ من حيث إنّ النفث في الروع هو نوع إلقاء في القلب والروح دون أن يحسّ الإنسان بأنّه

(١) انظر: تفسير نمونه ٢٠: ٤٩٣.

(٢) يبدو لي أنّ ابن سينا هنا أقدر من الفارابي على تفسير النفث في الروع، من خلال الربط بفكرة الحدس.

يتعامل مع شيء أو أحد يخبره بمضمون هذه الإلقاء. وكذلك الحال في لقاء الملائكة بإبراهيم حيث أراد تقديم الطعام لهم ثمّ خاف منهم، فكيف يمكن أن تكون المتخيّلة هي التي صنعت الصور ثم إنّ النبيّ خاف من الصور نفسها؟!

بل يرى بعضٌ أنّ بعض الروايات الحديثية تعتبر أنّ جبريل هو أشرف الملائكة، فإذا فهمنا الملائكة أنّها العقول العشرة، فهذا يفرض أن يكون جبريل العقل الأوّل وليس العقل العاشر[1].

ب. انهيار الأسس التحتيّة لتفسير الفلاسفة المشائين للوحي

المشكلة الأخرى التي تعاني منها هذه النظريّة أنّها مبنيّة على نظريّات قديمة حول الوجود والإنسان، فمثلاً تُبنى نظريّات العقول العشرة والنفوس الفلكيّة وأمثال ذلك على فلكيّات بطلميوس (ح ١٥٠م) التي انهارت في العصر الحديث انهياراً تامّاً، بدءاً من كوبرنيكوس (١٥٤٣م)، حتى رفضها الفلاسفة أنفسهم.

بل إنّ الفلاسفة اللاحقين وكذلك نقّاد الفلسفة المشائية من المتكلّمين ـ كأبي حامد الغزالي[2] ـ والصدرائيّين والمحدّثين والمفسّرين، اعتبروا أنّه لا توجد أدلّة مقنعة على هذه المنظومة التي افترضوها، انسياقاً مع فلكيّات بطلميوس، وأنّ ما فعلته الفلسفة المشائية هو رسم رائع لشيء متخيّل لا حقيقة له إطلاقاً، فإذا كان البناء التحتي الذي قامت عليه هذه التصوّرات حول الوحي بات مختلاً، فهذا يعني أنّ هذه النظرية غير صحيحة ولا محميّة.

وقد كان العلامة المجلسي انتقد الفلاسفة هنا من زاوية دينيّة عندما قال: «ما ذهب إليه الفلاسفة ، وأثبتوه بزعمهم، من جوهر مجرّد قديم لا تعلّق له بالمادّة ذاتاً ولا فعلاً، والقول به كما ذكروه مستلزم لإنكار كثير من ضروريّات الدين من حدوث العالم وغيره مما لا يسع المقام ذكره، وبعض المنتحلين منهم للإسلام أثبتوا عقولاً حادثة، وهي أيضاً على ما أثبتوها مستلزمة لإنكار كثير من الأصول المقرّرة الإسلاميّة، مع أنّه لا يظهر من الأخبار وجود مجرّدٍ سوى الله تعالى. وقال بعض محقّقيهم: إنّ نسبة العقل العاشر الذي يسمّونه بالعقل الفعّال إلى النفس

---

(١) انظر: آيين خاتم: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: تهافت الفلاسفة: ٢١٢ ـ ٢١٩.

كنسبة النفس إلى البدن، فكما أنّ النفس صورة للبدن، والبدن مادّتها، فكذلك العقل صورة للنفس، والنفس مادّته، وهو مشرق عليها، وعلومها مقتبسة منه، ويكمل هذا الارتباط إلى حدّ تطالع العلوم فيه، وتتصل به. وليس لهم على هذه الأمور دليل إلا مموهات شبهات، أو خيالات غريبة زيّنوها بلطائف عبارات»[١].

إضافة إلى ذلك، فإنّ عمليّة الربط بين الملائكة والعقول والنفوس الفلكيّة وغير ذلك، وأنّ العقل الفعّال هو جبريل، كلّه من الأمور التي لم يقم عليها هؤلاء الفلاسفة دليلاً برهانياً ولا دينيّاً، وإنّما هي محاولات تركيب وتلفيق لا غير، بل هم في كثير من الأحيان لا يقيمون سوى تصوير منسجم لفكرتهم دون أدلّة قاطعة.

ج ـ أزمة المتخيّلة بين الحقيقة والخيال، أين موقع اللفظ من الوحي؟

السؤال الآخر هنا هو هل ما يراه النبيّ بحواسه هو واقعٌ عيني أو هو صنيعٌ ذاتي يحاكي الحقائق المعقولة التي حصل عليها من خلال الارتباط بالعقل الفعّال، تنتجه القوّة المتخيّلة وتلبس الحقائق لباس الصور والرموز؟ هل التمثلات التي تظهر أمام النبيّ هي من النوع الأنفسي الداخل ـ نبوي، أو من النوع الآفاقي القائم في الوجود الخارجي؟

الجواب عن هذا السؤال في غاية الأهميّة لتحليل حقيقة الوحي عند الفلاسفة المشائين، خاصّة الفارابي، وهنا توجد فرضيات معقولة أهمّها:

أ ـ أن يتلقّى النبيّ الحقائق المعقولة من العقل الفعال بتوسّط العقل المستفاد، كما يقول الفارابي: «هذه الإفاضة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسّط بينهما العقل المستفاد هي الوحي»[٢]، ثم ولقوّة قدرة المتخيلة عنده ـ أو القدسيّة ـ تضفي على الحقائق ثوباً رمزيّاً وتصويريّاً، أو تضفي على عمليّة الاتصال بالعقل الفعّال ثوباً رمزيّاً تصويرياً، وفي هذه الحال فالصور والرموز والأصوات المسموعة ليس لها وجود خارجي كما حكاها النبيّ، وإنّما هي صنيعة المتخيّلة لتفوّقها[٣].

(١) بحار الأنوار ١: ١٠١؛ وانظر: المصدر نفسه ٥٦: ٢١٦.

(٢) السياسة المدنيّة: ٨٩.

(٣) في هذه الحال لن يكون الوحي برمّته عمليّة داخل ـ نبويّة، كما يريده بعض المفكّرين المحدَثين وفق ما سنرى

وفي هذه الحال نكون قد ركّبنا الوحي من جزأين: الجزء الحقيقي وهو الاستزادة من العقل الفعّال عبر القوّة العاقلة، والجزء غير الواقعي وهو المشهد الذي يراه النبيّ بعينه أو يسمعه. وفي هذه الحال يبدو السؤال عن موقع اللفظ من الوحي معقّداً؛ إذ الألفاظ القرآنيّة على سبيل المثال هل نضعها في الجزء الحقيقي أو في الجزء المصطنع؟! إنّ الصورة الفلسفية هنا غير واضحة، فإذا وضعناها في الجزء الحقيقي يلزمنا تفسير ظهور اللغة البشريّة في فضاء الاتصال بالعقل الفعال، كيف يتمّ ذلك؟ وهل يرتبط العقل الفعال بالعقول الإنسانيّة عبر نظام اللغة؟ وإذا وضعناها في الجزء غير الحقيقي عنى ذلك أنّ الألفاظ صنيعة نبويّة، وبهذا تكون النظريّة المشائية منتجةً بكلّ بساطة لفكرة بشريّة الألفاظ القرآنيّة، بل إنّ مختلف مظاهر الوحي المعروفة سوف تكون وقائع نفسيّة داخل النبيّ، وليس لها وجود خارجي أصلاً.

وهذا بالفعل ما اتهمت الفلسفة المشائية بالوقوع فيه، إذ اعتبر غير واحدٍ من الباحثين أنّ الفلسفة المشائيّة بإنكارها عالم المثال تكون قد نسفت واقعيّة كلّ المشاهد التصويريّة التي ظهرت في المتخيّلة، فإذا لم يكن المشهد فيزيقيّاً فلابدّ أنّه كان صنعاً نبويّاً داخليّاً رمزيّاً يحاكي الفكرة الواصلة من العقل الفعّال.

وهذا ما يُفهمنا نقدَ الملاصدرا لبعض المشائين حين قال: «وهذا الأمر المتمثّل بما معه أو فيه ليس مجرّد صورة خياليّة لا وجود لها في خارج الذهن والتخيّل، كما يقوله من لا حظّ له من علم الباطن، ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع المشائين، معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفيّة الإنزال والتنزيل..»[1].

ب ـ أن يتلقّى النبيّ المعقولات والحقائق من العقل الفعّال، وتقوم القوّة المتخيّلة بفعلها، لكنّ هذه القوّة ولشدّة قدرتها تفرض على الحواس رؤية الصور أمامها، فتقوم الحواس بإرسال الصور إلى الحسّ المشترك الذي ينقلها بدوره للعقل، وفي الحقيقة هنا يرى النبيّ أمامَه أشياء

لاحقاً؛ لأنّ العقل الفعّال قد اتصل واقعاً بالنبيّ وألقى إليه معلومات وحقائق، والنبيّ كان منفعلاً هنا لا فاعلاً، إنّما فاعليّة النبي في مقام التصوير الذي يستوعب الصور والأصوات والمشاهد وأمثال ذلك، فلا يمكن من خلال نظريّة الفارابي وأمثاله اعتبار أنّ فلاسفة المشاء آمنوا بأنفسيّة التجربة الوحييّة.

(١) الحكمة المتعالية ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

بالفعل، فهو قد واجه حقيقةً شيئاً ما بحواسه، وأرسلت الحواس معلومات حول ذلك للحسّ المشترك ولغيره. وهذا ما يظهر من الفارابي في بعض نصوصه التي نقلناها سابقاً.

لكنّ السؤال هنا يكمن في أنّ خضوع الحواس لسلطة المتخيّلة هل هو ناتج عن واقعيّة الصورة المنعكسة في الباصرة والسامعة فتخلق المتخيّلة الصورة في لوح الواقع وتصبح الصورة حقيقة وجوديّة قائمة تتلقّاها الحواس، أو أنّه ليس هناك شيء مخلوق وإنّما تؤثر المتخيّلة على الحواس في عمليّة تضليليّة، فتدفعها لرؤية شيء، فتُرسل ما ترى إلى الحسّ المشترك، تماماً كما هو فعل الساحر مع عيوننا؟

ج ـ أن تتصل المتخيلة مباشرةً بالعقل الفعّال، فيخلق هو لها هذه الصورة ويحاكيها من خلالها، وهذا أقرب تفسير للمشهد، غاية الأمر أنّ هذه الصور هل هي مادية أو لا؟ فإذا لم تكن مادية لم يمكن فهم رؤية الحواس لها خاصّة مع رفض المشائين وجود عالم المثال، وإذا كانت ماديّة فهذا يعني أنّ العقل الفعّال خلق كائنات ماديّة ظهرت أمام النبيّ، لا أنّ العقل الفعّال نفسه أو الملائكة تمثلت صوريّاً، بل تحوّلت حقيقةً لكائنات ماديّة، وهذا فيه مشاكل فلسفية عندهم، فضلاً عن أنّ هذا ليس اتصالاً بالمتخيّلة، بل هو ظهورٌ في عالم المادّة والحسّ، بل يلزم منه أنّ الوحي وحيان: وحيٌ في عالم علوي، وآخر حقيقي في عالم مادّي يشابه طريقة المتكلّمين، وهذا شيء يبدو تفسيره غريباً يحتاج لتحليل ومقاربة.

٢ ـ القراءة الصدرائيّة للوحي، تفسيرٌ من نوعٍ مختلف

واصلت الفلسفة الصدرائيّة طريق الفلسفة المشائيّة في عمليّة دراسة الوحي ـ ولهذا لن نعيد ما أسلفناه سابقاً، حيث يركّز الملاصدرا على القوّة المتخيّلة وعلى القوة القدسية الحدسيّة وأمثال ذلك[1] ـ لكنّها أجرت تعديلات جوهريّة، مستعينةً بجهود الفلسفة الإشراقيّة من جهة، وتجارب العرفاء من جهة ثانية.

وقبل الشروع يجب عليّ أن أوضح أنّني لا أريد أخذ الصورة العرفانيّة للوحي في كلمات

(١) انظر بعضاً من كلماته ـ على سبيل المثال ـ: الشواهد الربوبيّة: ٣٤٢؛ والمبدأ والمعاد: ٦٠٥؛ وتفسير القرآن الكريم ٤: ٢٤٣.

الصدرائيّين؛ لأنّنا سنشير للقراءة العرفانيّة لاحقاً، ونذكر مقولات الملاصدرا أيضاً بوصفه عارفاً، كما لن أعيد ما طرحته الفلسفة المشائيّة إلا لضرورة أو إشارة معيّنة، بل سوف أركّز على الامتيازات التي قدّمتها الفلسفة الصدرائيّة.

ولكي نلقي نظرة سريعة جدّاً على تصوّرات صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، حول الوحي، يمكنني تحقيق ذلك باختصار عبر الآتي:

أ. الأوجه الثلاثة في الفلسفة الصدرائيّة: الكلامية والفلسفيّة والعرفانيّة

دائماً عندما نطالع الفلسفة الصدرائيّة في نصوصها الأصليّة يجب علينا أن نتوقّع محاولة تقريبيّة بين اتجاهات ثلاثة: اتجاه العقل والفلسفة، واتجاه النقل والدّين، واتجاه القلب والعرفان، لهذا في بعض الأحيان عندما تقرأ موضوعاً اشتغل عليه الصدرائيّون فأنت تجد ثلاثة أوجه له كلّها حاضرة، تجد بَصمات المتكلّمين في الموضوع والتي تكون مأخوذة من النصوص الدينيّة، وتجد الصورة الفلسفيّة العقلية، وتجد روح العرفاء حاضرة وأنفاسهم مسموعة.

هذا تماماً ما يلاحظ هنا في بحث حقيقة الوحي، ففي بعض كلمات الملاصدرا تلاحظ وكأنّك تقرأ نصّاً لمتكلّمٍ عريق، وفي بعضها الآخر تظنّ أنّك تقرأ لابن سينا أو الفارابي، وفي موضعٍ ثالث تجد أنفاس العرفاء وفلاسفة الإشراق حاضرة، وهذا لا أعني به النقد ولا المدح، بل التوصيف.

ب. محوريّة المبادئ الثلاثة: عالم المثال، مبدأ التطابق، ومبدأ التنزّل والاشتداد

خالفت الفلسفة الصدرائيّة ما مشت عليه الفلسفة المشائيّة من ثنائية العوالم، فاعتقدت بما كان الإشراقيّون ـ وعلى رأسهم السهروردي (٥٨٧هـ) ـ قد طرحوه، وهو وجود عوالم ثلاثة: المجرّدات والعقول المفارقة، وعالم المثال أو الخيال المنفصل، وعالم المادّة أو الطبيعة[1].

في عالم العقول والمجرّدات، ليس هناك أي أثر للمادّة بما في ذلك الصور والأشباح، بينما نلاحظ أنّ عالم المثال هو عالمٌ وسطيّ، لا يأخذ خصائص المادّة من الأبعاد والكثافة ونحوها،

(١) علينا أن نعرف أنّ الملاصدرا تعطي بعض كلماته الآتية أنّ المشائين أنكروا عالمين: المثل الأفلاطونيّة، وعالم المثال، فربما تكون العوالم أربعة، ما لم نرجع عالم المثل للعالم المجرّد فتكون تفصيلاً فيه.

لكنّه يظلّ محافظاً على الصورة الجزئيّة.

لقد انتقد الملاصدرا طريقة المشائين هنا في ثنائيّة العوالم بشدّة، فقال: «وهذا الذي ذكرناه من التفصيل أيضاً مبناه على طريقة المشائين من إنكار وجود الصور الغائبة عن الحواس في عالم غير هذا العالم؛ لأنّه أنسب بمذاق الظاهريّين من العلماء. والحقّ عندنا أنّ الأمور التي يتراءى لأرباب الشهود وأصحاب الكشف الكلام فيها غير مسلّم لتوابع المعلم الأوّل ومن يحذو حذوهم؛ لأنّهم غفلوا عن عالمين عظيمين ولم يدخلوا في بحوثهم وأنظارهم، هما: عالم المثل الأفلاطونيّة التي هي جنّة المقرّبين، وعالم الأشباح المثاليّة التي منقسمة إلى جنّة السعداء وجحيم الأشقياء، كلّ منهما على طبقات متفاوتة كلّها موجودة في الخارج. وإنّما غفلوا عنها لأنّه لم يسلك أحد منهم سبيل القدس ولا اشتغلوا بالرياضة والتنزيه، والذي سلك منهم كان سلوكه ضعيفاً، ومن سلك إمّا من مرشد متألّه أو بتأييد إلهي غريب وقع على الندرة، فسيطّلع على وجود أمور تيقّن أنّها غير موجود في موادّ هذا العالم ولا في تجاويف دماغه، على ما زعمه المشاؤن بل في صقع آخر من غير ريبة..»[١].

إنّ العلاقة بين هذه العوالم الثلاثة هي من جهة أولى علاقة العليّة، فعالم المجرّدات هو العلّة وواسطة الفيض للعوالم التي تحته، ومن جهة ثانية فإنّ كلّ ما في العالم الأدنى موجود في العالم الأعلى، بمعنى أنّ هناك محاكاة، غاية الأمر أنّ الوجود في العالم الأعلى جمعيٌّ، بينما هو في العالم الأدنى كالمادّة وعالم الطبيعة متفرّق متشظٍّ، وهذا ما كان ابن سينا قد صرّح به أيضاً في علاقة العالم العقلي بالعالم الطبيعي، حين قال بأنّ «الجزئيّات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجهٍ كلّي»[٢].

وهذا يعني مبدأ تطابق العوالم الذي تحدّث عنه صدر الدين الشيرازي وغيره مراراً، ومنها حين قال ـ وهو يتحدّث عن الرؤيا الصادقة ـ: «فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع استعدّت الاتصال بالجواهر الروحانيّة الشريفة العقليّة التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها، المعبرة عنها في الشرع باللوح المحفوظ أو الجوهر النفسيّة والقوى الانطباعيّة من البرازخ

(١) المبدأ والمعاد: ٦٠٣ ـ ٦٠٤.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٩٩.

العلويّة التي فيها صور الشخصيّات الماديّة والجزئيّات الجسمانيّة.. أنّ لكلّ معنى عقلي من عالم الإبداع صورة طبيعيّة في عالم الكون؛ إذ العوالم متطابقة»[١].

وكذلك قوله: «إنّ العوالم متطابقة والنشأة متحاكية، كلّ ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر، وهكذا الإنسان عالمٌ صغير مشتمل على ثلاث مراتب..»[٢].

إنّ الملا صدرا هنا يكشف لنا أنّ ما في العالم العقلي يتنزّل ليظهر بشكل آخر في العالم المثالي وهكذا وصولاً لعالم المادّة، فالتطابق مبدأ أساس هنا يجب أن لا نُغفله، وبه تحمي الفلسفة الصدارئيّة الوحيَ وأموراً أخرى من مشاكل عويصة وقعت فيها الفلسفة المشائيّة برأيهم.

والأساس الذي يقف خلف هذه الفكرة هو نظريّة الصدرائيّين في أصالة الوجود ثمّ الوحدة التشكيكيّة، والتي تفرض تنزّلاً بلا فواصل ولا فراغات في الرتب الوجوديّة للأمر الوجوديّ الواحد، فراجع كتبهم الفلسفيّة حتى لا نطيل.

الاستثناء الوحيد من مبدأ التطابق عند الصدرائيّين هو الخيال المتصل الإنساني، فالخيال الإنساني يمكنه تكوين صور لا واقع لها، ولا يوجد مطابق لها في العوالم الأخرى[٣].

وبهذا جمعت الفلسفة الصدرائيّة بين مبدأ التطابق من جهة ومبدأ العليّة من جهة ثانية، فالتطابق لا يعني أنّ عالم المادّة ـ على سبيل المثال ـ هو بعينه عالم المجرّدات، بل يظلّ عالم المادّة معلولا وخاضعاً لعالم العقول المفارقة، لكنّه يحاكيه وفقاً لرتبته الوجوديّة، فالشيء ـ إذا صحّ التعبير ـ في العالم المجرّد إذا ظهر أو تنزّل في عالم المثال المنفصل كان بعينه على شكل صورة، وهكذا عندما يتنزّل أكثر في عالم المادّة يظهر على شكل محسوسات.

من الواضح الجليّ هنا لمن يقرأ هذه الكلمات كيف أنّ الفلسفة الصدرائيّة قد تأثّرت كثيراً بالعرفان النظري، وبأفكار من نوع مبدأ التجلّي والتنزّل في علاقة العوالم بعضها ببعض.

إنّ طرح هذه المقولات: عالم المثال ـ مبدأ التطابق والمحاكاة ـ مبدأ التنزّل.. وأمثالها، تعتبر

---

(١) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٥٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية ١: ١٧٥؛ وانظر له أيضاً: المصدر نفسه ٥: ٢١٤؛ والمبدأ والمعاد: ٥٦٢؛ وراجع ـ على سبيل المثال ـ: القيصري، شرح فصوص الحكم: ٩٩؛ والملاهادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى ١: ٥، ٩٨، و٢: ٤٢، ٦٩.

(٣) انظر: المبدأ والمعاد: ٦٠١ ـ ٦٠٢.

بالنسبة للعرفاء والصدرائيّين والإشراقيّين معاً ـ كلّ على طريقته ـ بمثابة فتوحات علميّة، يرى أنصار الفلسفة الصدرائية أنّها حلّت لغز الوحي وتخطّت أخطاء المشائين فيه.

ج. البعد الأنفسي في الفلسفة الصدرائيّة، ومبدأ الموازاة

إذا تخطّينا الإضافة الأنطولوجيّة الآفاقيّة المهمّة في الفلسفة الصدرائيّة، نحو القراءة الأنفسيّة، أو علم الإنسان وعلم النفس الفلسفي، فسوف نجد العنصر العرفاني قويّاً؛ وذلك عبر تأثيرات نظريّة الإنسان الكامل، فالإنسان الكامل هو ذلك الإنسان الذي يمثل الحضور في العوالم الثلاثة، فهو ناسوتيّ ومثالي ومجرّد، وهو حاضر في هذه العوالم يواجهها وتواجهه، هذا يعني أنّ هذا الإنسان في حركته الصعوديّة يعبر عالم المادّة نحو المثال، وصولاً إلى المُثُل والعقول المجرّدة، وهو يمثل الخيط الرابط بين العوالم، فكما يرى الشيء في عالم المادّة، يراه في عالم المثال، ويراه في العالم العقلي.

ولو أردت التشبيه لشبّهتُ بشخصٍ طوله ثلاثة أمتار، وقبل نهاية كلّ متر لديه عين، وفي مقابله حائطٌ من ثلاثة أمتار، وكلّ متر له لون خاصّ، فهذا الشخص يواجه الحائط كلّه، ويرى بكلّ عين لوناً مختلفاً للحائط الواحد، أمّا غيره ممن طوله أقلّ من مترٍ واحد، وهم جمهور الناس، فهؤلاء لا يرون من الحائط ـ الذي هو لوح الوجود ـ إلا الرتبة الدانية منه، ولا يتعاملون إلا معها.

وبعمليّة الربط بين البُعدين: الآفاقي والأنفسي في الفلسفة الصدرائيّة، يظهر مبدأ الموازاة، فالبُعد الآفاقي يواجهه ويوازيه البُعد الأنفسي في الرتب الثلاث، والعكس صحيح.

د. التفسير الصدرائي للوحي في ضوء المبادئ السابقة

وفقاً لما أسلفناه باختصار شديد، تأتي الفلسفة الصدرائيّة لتفسير ظاهرة الوحي، حيث ترى أنّ مبدأ الموازاة يفرض أنّ النبيَّ بقوس صعوده قد واجه العوالم الثلاثة، وفي المقابل فإنّ مبدأ التنزّل، يفرض أنّ القرآن ـ على سبيل المثال ـ قد انبثق من مقام العلم الإلهي ـ وصفة العلم الإلهي هي المبدأ الأهمّ في الفلسفة الصدرائيّة ـ وعبر في رحلته نزولاً نحو عالم العقول والمثال

والمادّة، وفي هذه العوالم الثلاثة كان النبيّ يواجهه، ففي عالم العقول حصل الوحي للنبيّ بطريقة لا علاقة لها بالمادّة ولا بالصوت ولا بالصورة ولا بأشباح ولا بغير ذلك، وإنّما هو الاتحاد مع العقل الفعّال أو غيره، وتلقّي الحقائق المعقولة منه، وفي عالم المثال تنزّل عين ذلك الذي واجهه النبيّ في عالم العقول، ليظهر حقيقيّاً في عالم الصوَر والأشباح، ولتلتقطه المتخيّلة النبويّة البارعة في تلك المرحلة، نتيجة تحرّرها من سلطة الحسّ، وواصل القرآن تنزّله ليصل إلى عالم المادّة، فيكون على شكل حروف وأصوات وكلمات نسمعها اليوم ونراها، فالملاك والقرآن كأنّما تجسّداً، أي تنزّلا من رتبة المعقوليّة الكاملة إلى رتبة المثال المنفصل وهكذا، فنحن أمام ظاهرة تجسّد الروح إذا صحّ التعبير.

وهنا يتحدّث مرتضى مطهّري عمّا يسمّيه الشعور الخاصّ أو الحسّ الباطن الذي يحظى به مثل الأنبياء، وهو يعتبره شعوراً يقع فوق العقل، يفتح آفاق الغيب له، شارحاً آليّة الموضوع بعين الطريقة الصدرائيّة، وهو يعتبر أنّ فرضية الحكماء في تفسير الوحي هي أفضل الفرضيات هنا، شارحاً نمطها في تفسير الوحي وفقاً لثنائية الصعود والنزول[1].

بهذه الطريقة تخطّت الفلسفة الصدرائيّة مشكلة المتخيّلة الفارابيّة، التي تبدو تورّطت في افتراض أنّه لا واقعية لما رآه النبيّ، وإنّما هي محاكاة مصطنعة لما أدركه ابتكرتها المتخيّلة المتصلة، بينما الآن صار الخيال منفصلاً وعالم المثال هو الذي تجلّت فيه تلك الصور واقعاً فأدركها النبيّ في عالمها، ولهذا لم يرَ الذين من حوله ما رآه هو؛ لأنّهم كانوا أسرى عالم المادّة، من هنا استبدلت الفلسفة الصدرائية فكرةَ الارتباط بالنفوس السماويّة، لأخذ الصور الجزئيّة، كما رأينا مع بعض فلاسفة المشائين، بفكرة الاتصال بعالم المثال المنفصل.

يقول الملاصدرا: «إنّ سبب إنزال الكلام وتنزيل الكتاب هو أنّ الروح الإنساني إذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجراً إلى ربّه، لمشاهدة آياته الكبرى وتطهّر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلّقات[2]، لاح له نور

(١) انظر: مطهّري، نبوّت: ١٩ ـ ٢٤، ٨٣ ـ ٨٨.

(٢) لاحظ محاولة تفسير مسيرة الوحي بتجربة نبويّة مسبقة نتيجتها الوحي والنبوّة على طريقة الحكماء، كما ولاحظ التأثير الصوفي في مقاربة موضوع الوحي عند العرفاء، بربط المعرفة بالتطهّر.

المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا تأكّد وتجوهر كان جوهراً قدسيّاً يسمّى عند الحكماء في لسان الحكمة النظريّة بالعقل الفعّال، وفي لسان الشريعة النبويّة بالروح القدسيّ[1]، وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما في الأرض والسماء، ويتراءى منه حقائق الأشياء كما يتراءى بالنور الحسّي البصري الأشباح المثاليّة في قوّة البصر، إذا لم يمنعها حجاب[2]. والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى.. فإذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل، وتوجّهت وولّت بوجهها شطر الحقّ وتلقاء عالم الملكوت الأعلى، اتصلت بالسعادة القصوى، فلاح لها سرّ الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت.. ثمّ إنّ هذه الروح إذا كانت قدسيّة شديدة القوى قويّة الإنارة لما تحتها؛ لقوّة اتصالها بما فوقها، فلا يشغلها شأن عن شأن، ولا يمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفين وتسع قوّتها الجانبين؛ لشدّة تمكّنها في الحدّ المشترك بين الملك والملكوت، لا كالأرواح الضعيفة التي إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر، وإذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر. فإذا توجّهت هذه الروح القدسيّة التي لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة[3]، وتلقّت المعارف الإلهيّة بلا تعلّم بشري، بل من الله، يتعدّى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ما شاهدها بروحه القدسي، وتبرز منها إلى ظاهر الكون، فيتمثّل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر؛ لكونهما أشرف الحواسّ الظاهرة، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة، ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلهي، والكلام هو كلام الله تعالى، وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله، وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرّد صورة خياليّة لا وجود لها في خارج الذهن والتخيّل[4]،

(١) لاحظ مجدّداً عمليّة التزاوج بين الدين والفلسفة، كما حاول أن يفعل الأمرَ عينه الفارابيُّ من قبل.

(٢) فالعقل الفعّال هو الشمس التي تضيء، فينعكس ضوئها فيتمّ الإدراك.

(٣) يؤكّد هنا على مفهوم الحضور ونفي الغيبة؛ وأنّ الاتصال بعالمٍ لا يفرض غيبوبةً عن عالم آخر في النفس النبويّة القدسيّة.

(٤) بهذا يفصل صدر المتألّهين نفسَه عن الخيال المتصل؛ كي لا يقع في التفسير الداخل ـ نفسي للنبيّ، ليشيد

كما يقوله من لا حظّ له من علم الباطن، ولا قدم له في أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع المشائين، معاذ الله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفيّة الإنزال والتنزيل..»[١].

ويقول الملا صدرا ـ وهو يتحدّث عن الملائكة ـ: «إذا اتصلت الروح النبويّة بعالمهم عالم الوحي الربّاني، كان يسمع كلام الله، وهو إعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقيّة، وهي الإفاضة والاستفاضة في مقام قاب قوسين أو أدنى، وهو مقام القرب ومقعد الصدق ومعدن الوحي والإلهام، وهو الكلام الحقيقي كما مرّ[٢]، وكذلك إذا عاشر النبيّ صلى الله عليه وآله الملائكةَ الأعلين، يسمع صريف أقلامهم وإلقاء كلامهم، وكلامهم كلام الله النازل في محالّ معرفتهم، وهي ذواتهم وعقولهم؛ لكونهم في مقام القرب، وقد حكى النبيّ صلى الله عليه وآله عن نفسه ـ كما روى ليلة المعراج ـ أنّه بلغ إلى مقام كان يسمع فيه صريف أقلام الملائكة. ثم إذا نزل إلى ساحة الملكوت السماويّ، يتمثل له صوره ما عقلها وشاهدها في لوح نفسه الواقعة في عالم الألواح القدريّة السماويّة، ثم يتعدّى منه الأثر إلى الظاهر، وحينئذ يقع للحواس شبه دهش ونوم.. لا جرم إذا خاطبه الله خطاباً من غير حجاب خارجي، سواء كان الخطاب بلا واسطة أو بواسطة الملك، واطّلع على الغيب، فانطبع في فصّ نفسه النبويّة نقش الملكوت وصورة الجبروت، فكان يتشبّح له مثال من الوحي وحامله إلى الحسّ الباطن، فينجذب قوّة الحس الظاهر إلى فوق، ويتمثل لها صورة غير منفكّة عن معناها وروحها الحقيقي، لا كصورة الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى[٣]، فيتمثل لها حقيقة المَلَك بصورته المحسوسة بحسب ما يحتملها، فيرى ملكاً من ملائكة الله على غير صورته التي كانت له في عالم الأمر؛ لأنّ الأمر إذا نزل صار خلقاً مقدّراً[٤]، فيرى على صورته الخلقيّة القدرية ويسمع كلاماً مسموعاً بعد ما كان وحياً معقولاً، أو يرى لوحاً بيده

الفكرة على الخيال المنفصل منتقداً المشائين.

(١) الحكمة المتعالية ٣: ٢٤ ـ ٢٦.

(٢) لأنّ المكالمة في وجودها الأعلى تكون هي الحقيقيّة؛ نظراً لمبدأ الاشتداد.

(٣) رغبةُ الملاصدرا في تحييد الصور والخيالات عن البعد غير الحقيقي واضحةٌ للغاية.

(٤) هذا مبنيٌّ على النظريّة التي يؤمن بها الصدرائيّون من تنويع العالم إلى عالم الأمر وعالم الخلق، أو الملك والملكوت، وأنّ عالم الأمر هو المهيمن على عالم الخلق، الأمر الذي استشهدوا له بقوله تعالى: ﴿..**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الأعراف: ٥٤)، وناقشهم في ذلك خصومهم.

مكتوباً، فيكون الموحى إليه يتصل بالملك أولاً بروحه العقلي[١]، ويتلقّى منه المعارف الإلهيّة، ويشاهد ببصره العقلي آيات ربّه الكبرى ويسمع بسمعه العقلي كلام ربّ العالمين من الروح الأعظم. ثمّ إذا نزل عن هذا المقام الشامخ الإلهي، يتمثل له الملك بصورة محسوسة بحسّه، ثم ينحدر إلى حسّه الظاهر، ثم إلى الهواء، وهكذا الكلام في كلامه فيسمع أصواتاً وحروفاً منظومة مسموعة يختصّ هو بسماعها دون غيره؛ لأنّها نزلت من الغيب إلى الشهادة، وبرزت من باطنه إلى ظاهره من غير باعث خارجي[٢]، فيكون كلّ من الملك وكلامه وكتابه يتأدّى من غيبه وباطن سرّه إلى مشاعره. وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال وحركة للملك الموحي من موطنه ومقامه، إذ كلّ له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل، بل مرجع ذلك إلى انبعاث نفس النبيّ صلى الله عليه وآله من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور[٣]، ولهذا كان يعرض له صلى الله عليه وآله شبه الدهش والغشى، ثم يرى ويسمع، ثمّ يقع منه الإنباء والإخبار، فهذا معنى تنزيل الكتاب وإنزال الكلام من ربّ العالمين»[٤].

ويقول الملاصدرا: «..وكما أنّ مراتب الناس ينتهي بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها إلى عديم الحدس والفكر، يعجز الأنبياء عن إرشادهم، فيجوز أن ينتهي في طرف الكمال وقوّة الحدس وشدّة الإشراق إلى نفسٍ قدسيّة، ينتهي بقوّة حدسه إلى آخر المعقولات في زمان قصير من غير تعلّم، فيُدرك أموراً يقصر عن دركها غيره من الناس، إلا بتعب الفكر والرياضة في مدّة كثيرة[٥]، فيقال له: نبيّ أو وليّ، وإنّ ذلك منه أعلى ضروب المعجزة أو الكرامة، وهو من

(١) واضحٌ هنا أنّ نقطة البداية في الوحي وحجر الزاوية هو الاتصال الفوقاني، وأنّ التنزّلات إلى عالم المثال والحسّ، ليست سوى مرحلة لاحقة دانية. وهذا على عكس المتكلّمين الذين فسّروا الوحي بالظواهر الحسيّة الفيزيقيّة، بينما يعتبر الملاصدرا أنّ هذا الوحي الفيزيقي والمثالي ليس سوى رشحة من رشحات الوحي الحقيقي والمكالمة الحقيقيّة.

(٢) يريد التأكيد على أنّ نقطة التأثير ليست العالم المادّي كي يتأثر غير النبيّ بما وقع في مرمى حواس النبيّ، بل نقطة التأثير هو عالم الغيب؛ ولهذا لا يرى الآخرون شيئاً.

(٣) ليس هناك حركة في الوحي وانتقال، بل جوهر الوحي هو الحركة الصعودية النبويّة، التي إذا تحقّقت أثرت على قدرته على رؤية تجليات العلم الإلهي في العوالم المختلفة.

(٤) الحكمة المتعالية ٣: ٢٦ ـ ٢٨.

(٥) واضحٌ هنا انعكاسات وتأثيرات الفلسفة السينويّة فانتبه.

الممكنات الأقليّة كما ذكرناه وأمّا الخاصة الثانية، فهي أن يكون قوّسته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب، ويتمثل له الصور المثالية الغيبيّة ويسمع الأصوات الحسيّة من الملكوت الأوسط[١] في مقام هورقليا[٢] أو غيره، فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحي وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى أو كتاباً في صحيفة، وهذا مما لا يشاركه الولي بخلاف الضرب الأوّل..»[٣].

ويقول الملاصدرا ـ مستخدماً المبادئ التي أشرنا إليها ومنزّلاً لها على الوحي ـ: «و ليعلم أنّ العوالم متطابقة متحاكية، فكلّ ما يدرك هذا الإنسان من عالم العقل يقع له حكاية منه في عالم الأشباح الباطنيّة، فذات العقل المفيض للمعارف عليه يتشبّح له صورة حسيّة[٤] متكلّماً بكلام فصيح مطابق لتلك المعاني، مطابقة البدن للروح واللفظ للمعنى، فيكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف العقلي هو الملك الذي يراه النبيّ.. فعُلم مما ذكر أنّ للملائكة ذواتاً حقيقيّة أمريّة، وذواتاً بحسب القياس إلينا من جهة القوّة المصوّرة التي شأنها حكاية المعقولات حكاية صحيحة طبيعيّة، وكذا للقرآن حقيقة معقولة لا يطّلع عليها أحد إلا من شاء الله تعالى، وحقيقة بالقياس إلى مداركنا وحواسنا[٥]، كما أنّ للحقّ تعالى ذاتا أحديّة لا يكتنهها أحدٌ غيره، وذاتاً متصفة بالإضافات والإستواء على العرش..»[٦].

ويشرح الملاصدرا جوانب إضافيّة في الموضوع، فيقول: «إنّ النفس الإنسانية ذات وجهين:

---

(١) لاحِظ أنّه بعد شروعه شروعاً فارابيّاً سعى للانفصال عن الفارابي عبر طرح الملكوت الأوسط وعالم المثال.

(٢) يظهر أنّ أوّل من استخدم هذا المصطلح ذي الأصول العبريّة ـ كما يقال ـ هو السهروردي، لكنّ الملاصدرا يقصد منه على الأرجح مدينة من مدن عالم الأفلاك المثالي. وقد استخدم هذا المصطلح الشيخيّةُ في الحديث عن المهدويّة وعالم الرجعة.

(٣) الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة: ٣٤٢.

(٤) يهدف مجدّداً التأكيد على أن التشبّحَ حقيقيٌّ عيني، يقوم به ذات العقل المفيض، وليس من صنع المخيّلة المتصلة للنبيّ.

(٥) هذا هو الفصل شِبْهُ الكانطيّ بالغ الأهميّة في حقيقة القرآن عند الصدرائيّين والعرفاء، فهو في نفسه عين العلم الإلهي الذي لا يبلغه أحد، لكنّه في أُفق مداركنا يتبع موقعنا في أيّ من العوالم نحن، فينكشف لنا تجلّيه في ذلك العالم بحسب استعداداتنا وقوانا.

(٦) تفسير القرآن الكريم ٦: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

وجهٌ إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس فلا بدّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك تشرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة؛ لأنّ أحدهما متصل بالآخر، كما أنّ الدنيا متصل بالآخرة. وسيعلم أنّ جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون إلا صورة متخيّلة؛ لأنّ عالم الشهادة كلّها متخيّلات؛ إذ الخيال على ضربين؛ لأنّه تارة يحصل من النظر في ظاهر عالم الشهادة بالحسّ فيرتقي إليه صورة المحسوس الخارجي، وتارة يحصل من النظر إلى باطن عالم الغيب فنزل إليه صورة الأمر المعقول الداخلي. ففي الأوّل يجوز أن لا يكون الصورة على وفق المعنى حتى يرى شخص جميل الصورة وهو خبيث الباطن قبيح السرّ؛ لأنّ عالم الشهادة كثير التلبيس[١] لأجل أسباب العرضيّة والاتفاقيّة، فيتفق لأجل الاتفاقات والأسباب الخارجيّة العرضية أن يصير رجل حسن المنظر قبيح السرّ؛ لاكتساب السيئات وقبائح الأعمال المؤدية إلى المهلكات الصفات المنتجة لمرديات المهلكات، وكذا بالعكس، وأمّا الصورة التي يحصل في الخيال من إشراق عالم الملكوت على باطن سرّ النفس فلا يكون إلا محاكياً للصفة ومطابقاً للمعنى وصورة حقيقيّة للأمر العقلي؛ لأنّ الصورة في عالم الملكوت تابعة للمعنى والصفة فلا جرم لا يرى المعنى القبيح إلا بصورة قبيحة، فلا جرم يرى الملك مثلاً في صورة جميلة ولا يرى الشيطان إلا بصورة قبيحة؛ ولذا يرى الملك في صورة دحية الكلبي، ويرى الشيطان في صورة كلب أو ضفدع أو خنزير أو غيره، يكون تلك الصورة عنوان المعنى ومحاكية له بالصدق[٢]..»[٣].

---

(١) هذه الفكرة مهمّة للغاية؛ لأنّ الملاصدرا يريد التأكيد على أنّ الصور التي تأتينا هي من عالم المثال، لكنّ سبب عدم تطابق الصور أحياناً ليس وجود خلل في الواقع الخارجي في عالم المثال، بل بسبب عالم الشهادة؛ فهو كثير التلبيس، ولضعفه وتشتته تظهر مثل هذه المشاكل فيه.

(٢) هذا ما يجعل المكاشفات الصوريّة الصادقة حكاية عن الواقع الحقيقي، فإذا رأى العارف مثلاً شخصاً على صورة خنزير كان ذلك انعكاسَ الصور الواقعيّة في عالم المثال، وليس ظهوراً خياليّاً وهميّاً، فالحُسن والقبح متطابقٌ مع الواقع هناك، لكنّه في عالم المادّة غير متطابق، فقد تكون صورةٌ حَسنةٌ لواقعٍ قبيح وبالعكس.

(٣) المبدأ والمعاد: ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

أكتفي بهذا القدر من العرض والتحليل.

بهذا كلّه حافظت الفلسفة الصدرائيّة على:

البُعد المعرفي في الوحي.

عنصر قوس الصعود النبوي.

الرؤية الفلسفية الخاصّة بعلم الكونيات العام.

فهم وقائع الصور والكلمات والمسموعات في الوحي مع المحافظة عليها بوصفها واقعاً عينيّاً.

إدراك الجزئيّات من المغيّبات الماضويّة والمستقبليّة.

هذا، وسوف أؤخّر المشهد النقدي للقراءة الصدرائيّة، مع تحليل نتائجها على مستوى بشريّة اللفظ وعدمها، إلى ما بعد عرض القراءة العرفانيّة؛ نظراً لبعض التداخلات.

(٣)

القراءة العرفانيّة للوحي
تصويرٌ فوق طور العقل العادي

تمهيد

الحديث عن القراءة العرفانية للوحي طويل معقّد وشائك، بل وملتفّ بالكثير من الغموض، وسوف أقتصر على بعض أمّهات الأفكار التي توضح باختصار الصورة أو بعض جوانبها ومن أراد التوسّع فبإمكانه مراجعة كتب العرفان النظري، فكتابنا هذا ليس معقوداً للتفصيل في حقيقة الوحي بقدر ارتباط بحث الحقيقة ببحث بشريّة اللفظ وإلهيّته.

لكن لابدّ لنا؛ لفهم نظريّتهم في الوحي، من أخذ مجموعة تصوّرات عامّة لديهم، وسأذكرها باختصار شديد.

مقدّمتان حول لغة العرفان وهويّة التجربة العرفانيّة

أ ـ إنّ لغة العرفاء ومصطلحاتهم فيها درجة من الغموض، وملتبسة بعض الشيء بالنسبة لمن لا يعرف مزاج تفكيرهم، وهي التي سبّبت للآخرين التباساً في الفهم والاستيعاب، ممّا أدّى في بعض الأحيان إلى وقائع مؤلمة كتكفير بعض العرفاء من قبل بعض الفقهاء و..؛ ولذلك من الضروري في الدراسات العرفانيّة، أو شرح مقولات العرفاء، أن نبسّط المفاهيم قدر الإمكان؛ لنرفع الالتباسات التي قد تحول دون فهم الأمور بطريقة أفضل، إذ العرفان بالإجمال العام يعاني من لغة هلاميّة وضبابيّة بعض الشيء.

والسبب في ذلك ـ كما يقولون ـ يكمن في أنّ الموضوعات التي يتكلّمون عنها، هي

موضوعات ـ إذا صحّ التعبير ـ ما فوق العقل الإنساني في مدار الزمان والمكان، فمن الصعب إسقاطها في اللغة، ولهذا يجد العارف صعوبةً بالغة لعرض أفكاره وشهوده من خلال اللغة العرفيّة المتأثرة بالظواهر الماديّة الزمكانيّة بل المندكّة فيها، وهذا ما يقرّ به علماء اللسانيات والهرمنوطيقا المعاصرون أيضاً؛ لأنّهم يقولون: إنّ اللغة البشريّة تتولّد من خلال مربّع الزمان والمكان، فالإنسان قد أنشأ اللغة من خلال الصور والمفاهيم التي كان يراها من حوله، فلذلك تكون تعابيره دوماً تعابيرَ زمانيّة ـ مكانيّة، فإذا أردنا أن نعبّر عن شيء غيبي من خلال هذه اللغة، فلابدّ لنا أن نعبّر عنها بطريقة زمانيّة أو مكانيّة، وهذا ما يبرّر كثرة المجاز في كلمات العرفاء، الأمر الذي قد يوجب التباساً في الفهم تارة وأخطاء فادحة أخرى، خاصّة لمن ليس له أُنس بكلماتهم، دون أن أقصد تنزيه جميع المتصوّفة والعرفاء عمّا اتهموا به.

من هنا، نجد العرفاء يتحدّثون عن شيءٍ يسمّونه ضيقَ الخناق، فيقولون: ليس بأيدينا مفردات وتعابير نستطيع أن نوصل بها ما نريد إلا هذه اللغة، وجزءٌ من المشقّة البالغة التي واجهها العرفاء عبر التاريخ، يكمن في هذه النقطة بالذات.

ب ـ تقوم التجربة العرفانيّة ـ فيما تقوم ـ على أربعة عناصر:

أوّلاً: الاعتماد على التجربة الروحيّة العميقة بوصفها مصدراً معرفيّاً، وليست مجرّد أحاسيس ومشاعر وعواطف وانفعالات، فإنّ مجرّد الإحساس بحالة الخوف أو الرجاء أو الشكر، ليس هو العرفان كما يتصوّره بعضٌ، وإنّما هي حالات عادية توجد في كلّ إنسان، بل ثمّة شيءٌ أعمق في باطن الإنسان وفي باطن الوجود، يستطيع أن يصل إليه العارف عبر عمليّة روحيّة معنويّة، ليجد غير هذا الذي يتراءى لنا من الوجود، بواسطة إعمال الروح والقلب، وليس بواسطة إعمال التفكير.

ثانياً: إنّ القلب والكشف والعلم الحضوري، هو المعيار والأداة التي يكتشف العارف من خلالها الحياةَ والوجود كما هما عليه، فالعارف لا يحصل على المعلومات والمعرفة الوجوديّة من خلال الدراسة والكتب أو التعلّم عند الأستاذ، وإنّما من خلال القلب والمعرفة الحضوريّة، فلا تأتي المعلومات كصورٍ عقليّة إلى ذهنه، بل يندكّ بنفسه في الأشياء التي يريد أن يكتشف حقيقتها، ويذوب فيها، وهي تذوب فيه، ليحصل له نوعٌ من العلاقة التي تختلف عن علاقتنا

نحن مع الأشياء، حيث إنّ علاقتنا العاديّة مع الأشياء علاقة الصور التي تأتي من العين وتنتقل إلى الذهن، بينما العارف ليست علاقته بالأشياء علاقة الوسائط التي تنقل الصور إلى ذهنه، وإنّما هي علاقة روحيّة قلبيّة تعتمد العلم الحضوري، ليصبح هو وذاك الشيء كشيءٍ واحد، وليس المقصود من الاتّحاد هنا الوحدة الزمكانيّة، بل شيء أعمق من ذلك.

وهذا ما كان يسمّيه سيد حيدر الآملي، بالعلم الإرثي الإلهي مقابل العلم الرسمي الاكتسابي، فهذه العلوم السائدة هي عبارة عن علوم رسمّية اكتسابيّة أما هذه وراثة وإضاءة إلهيّة على روح الإنسان تجعله يكتسب المعارف، ويعتبرون هذا العلم علماً حقيقيّاً، أما سائر العلوم فهي عندهم أشبه بالعلوم المجازيّة قياساً بهذا العلم الحقيقي.

ثالثاً: تعتبر هذه المدرسة أنّ العلوم الكشفيّة الحضوريّة القائمة على القلب والتجربة الروحيّة، أهمّ وأعمق وأدقّ وأصوب وأرقى من العلوم التي نكتشفها بالتجربة أو الحس أو من خلال استكشاف النصوص أو البراهين العقليّة والمنطقيّة[1].

رابعاً: وهو عنصرٌ مهمّ جداً، وهو أنّ التجربة العرفانيّة لها بُعدان:

البعد الأوّل: الحالات الروحيّة التي تحصل للإنسان من خلالها، وهذا شيءٌ متّفق عليه، ولا يناقش فيه أحد، مثل الإخلاص والتفاني، وتساوي المدح والذم، والفناء في حبّ الله سبحانه وتعالى.

البعد الثاني: وهو معرفة الواقع، حيث إنّ العرفاء لا يقفون عند حدود الحالات الروحيّة، مثل القبض أو البسط أو البهجة أو السرور أو الحزن أو الخوف، فالقضيّة ليست مجرّد أحاسيس روحيّة، بل وراء هذه الأحاسيس الروحيّة يدّعي العارفُ معرفةَ الواقع، وهذا ما تتميّز به أكثر المدرسة الإسلاميّة عن أيّ مدرسة عرفانيّة أخرى، فإنّ العرفان الإسلامي كان وما يزال يدّعي أنه من خلال التجربة الروحيّة يكتشف حقائق العالم، بينما ترى الكثير من المدارس العرفانية

(١) هذا ما نجده في أكثر العلوم في التاريخ الإسلامي، فإنّ أصحابها يهزؤون بسائر العلوم ومناهجها، فالفقهاء يهزؤون بالمحدّثين، ويعتبرون أسلوبهم سطحيّاً، والمتكلّم يسخر من الفقيه إذ يعتبر نفسه أكثر عقلانيّةً منه، والفيلسوف يستهين بالمتكلّم ويقول: أنا برهاني وأنت جدلي، والعارف يقلّل من شأن الجميع، فكلّ واحد يعتبر أنّ تجربتَه أرقى من تجربة غيره وأعمق وأكثر إضاءة على الحقيقة وأكثر ملامسةً للواقع.

المسيحيّة المتأخّرة، أنّ التجربة الروحيّة العرفانيّة هي مجرّد أحاسيس، لا تستطيع أن تثبت الواقع، بل الذي يثبت الواقع إنّما هو العقل. هذه نقطة امتياز أساسيّة بين الكثير من التجارب العرفانيّة المسيحيّة المتأخّرة، والتجارب العرفانيّة الإسلاميّة[١].

هذا، وهناك أصول أساسيّة يجب فهمها للدخول في نظريّة الوحي عند العرفاء، بل لعلّها بنفسها كفيلة بشرح الموقف؛ لهذا سنركّز عليها، وأهمها: علم الإنسان، وعلم الوجود، ثم ننطلق لمرحلة ثانية في تحليل حقيقة الوحي عند العرفاء.

أوّلاً: السياق العام للرؤية العرفانيّة الوجوديّة والإنساني ذات الصلة بالوحي

نقرأ هنا بعض التصوّرات العامّة عند العرفاء حول فهم الوجود والإنسان بما له صلة ببحثنا، وذلك نجعله ضمن عدّة نقاط.

أ. الولاية والإنسان الكامل (علم الإنسان العرفاني)

تعدّ نظريّة الولاية والإنسان الكامل أحد أهم أركان التصوّرات العرفانيّة عموماً، وقراءة العرفاء للوحي خصوصاً.

إنّ أوّل من استخدم مفردة «الإنسان الكامل» كان الشيخ محيي الدين ابن عربي (٦٣٧هـ أو ٦٣٨هـ) في القرن السابع الهجري، وبعده حظي هذا الموضوع بأهمّية كبيرة واهتمام عظيم، وطرحت قضيّة الحقيقة المحمديّة والتجلّي التام في رسول الله صلى الله عليه وآله. والعرفاء منذ ابن عربي يقولون بأنّ كلّ إنسان هو إنسان كاملٌ بالقوة[٢].

(١) إنّ تياراً كبيراً في العرفان المسيحي يرى أنّ العرفانَ هو التجارب الروحيّة، مثل الشعور بالعدميّة أمام الله، والشعور بأنّ كلّ شيء جميلٌ؛ لأنّه أتى من الله سبحانه وتعالى، أو الشعور بالقبض والبسط أو البهجة، أمّا العارف المسلم، خاصّةً فيما أسّسه ونحته ابن عربي، يرى أنّ هناك شيئاً أعمق وراء هذه الأحاسيس، وهو رؤية حقائق الأشياء، فالعرفان فيه جانب روحي إحساسي، وهناك جانب معرفي إيبستمولوجي يدّعي اكتشاف الحقائق، فيكتشف اللهَ والعالم والإنسان والحياة برمّتها، ومن هنا يتحدّث عن الولاية؛ لأنّها حقيقة من حقائق الوجود، ويحاول العارف أن يعرفها من خلال التجارب الروحيّة.

(٢) بعد أن ذهب ابن عربي جاء جيل تلامذته وبدؤوا يحلّلون هذا الموضوع أكثر فأكثر، فجاء صدر الدين

وتتواشج فكرة الإنسان الكامل مع نظريّة الولاية، بمفهومها العرفاني[1]، وبهذا يُعدّ موضوع الولاية والإنسان الكامل أهمّ موضوع في العرفان بعد التوحيد، وهذا أمرٌ متّفقٌ عليه بين العرفاء تقريباً.

عندما يتحدّث العرفاء عن «الولاية»، فهم يرونها ظاهرة وجوديّة في العالم، يجب أن نكتشفها ونحلّلها ونفهم دورها في هذا الوجود برمّته، وهي بهذا المعنى ليست شأناً تنظيميّاً، أو مسألة تاريخيّة، وإنّما هي عبارة عن ظاهرة وجوديّة كونيّة أوسع من المادّة، وهي مهمّة للغاية؛ لأنّ بها عندهم قوام عالم الوجود برمّته فيما سوى الله.

يقول العرفاء: إنّ كلمة «الولي»، جاءت من قولنا: زيدٌ يلي عمرواً، أي زيد هو التالي لعمرو ويأتي وراءه مباشرة، فكأنّه ملتصقٌ به، فالولاية هي القرب، يقول الحميري: «[وَلِيَ]: الوَلْيُ:

القونوي (٦٧٢هـ)، وشرح هذا الموضوع في كتابه «مفتاح غيب الجمع والوجود»، ثمّ جاء ابن الفناري وشَرَحه بالتفصيل في كتابه «مصباح الأنس»، ثمّ أتى بعده عبد الكريم الجيلي، وشَرَحه في كتابه «الإنسان الكامل»، وجاء بعد هؤلاء عزيز الدين النَسَفي، وشرحه في «الإنسان الكامل»، وجاء الشيخ محمود الشبستري وساهم في هذا الموضوع، إلى أن جاء العلامة الطباطبائي في رسالة الولاية وغيرها، بعد صدر الدين الشيرازي، وجاء الإمام الخميني في كتابه «مصباح الهداية»، وغيرهم من العلماء الذين ساهموا في هذا الموضوع. فبداية الرحلة كانت ـ تدويناً ـ مع ابن عربي، وصولاً إلى يومنا هذا، وما تزال القضيّة مثار جدل وكلام كثيرين، وبحسب تعبير الشيخ مرتضى المطهري: لم يُثْرِ أحدٌ بحثَ الإنسان الكامل كما أثراه العرفاء.

(١) تعرّض علماء المسلمين لموضوع الولاية في علمين أساسيّين ـ غير العرفان ـ هما:

أ ـ الفقه الإسلامي: ثمّة حضورٌ واسعٌ لمفهوم الولاية في الأبواب الفقهية المختلفة، مثل ولاية الأب على الأبناء، وولاية الفقيه على الأمّة، وولاية المرجع على الحقوق الشرعيّة، وولاية الفقيه على الأوقاف، وولاية القاضي على المتخاصمين، وما شابه ذلك.

ب ـ الكلام الإسلامي: جرى الحديث عن الولاية في هذا العلم، بمعنى الإمامة والخلافة، فإنّ المتكلّمين المسلمين بحثوا عن الأحداث التي وقعت بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، هل جاء النص على أحد بعينه ليكون خليفة بعد الرسول؟ هل قضيّة الإمامة والخلافة قضيّة دينيّة أو قضيّة بشريّة ترجع إلى أبناء الأمّة؟ فإذا كان هذا الأمر منصوصاً فمن الذي نصّ النبيُّ عليه ليكون خليفةً من بعده؟ وإن لم يكن منصوصاً فكيف يتمّ اختيار الخليفة؟ هل يتمّ من خلال شورى المهاجرين والأنصار أو هناك طريقة أخرى لاختياره؟ فالمتكلّم عادةً ما يبحث قضيّة الولاية بمعنى الإمامة والخلافة، مستعيناً بالعلوم التاريخيّة، وعلوم القرآن والتفسير وعلوم الحديث ونصوصه، ومستخدماً البراهين العقليّة في بعض الموارد.

القُرب. يقال: وَلِيَه فهو والٍ، وتباعدوا بعد وَلْيٍ. وجلس مما يليه: أي مما يقاربه»[١].

وعليه، فإنّ الجذر اللغوي لكلمة «الولي» في تصوّر العرفاء، هو القرب، فالولي ليس بمعنى من له حقوق قانونيّة، بل الوليّ هو القريب من الله سبحانه وتعالى، والقرب ذو مراتب عدّة نظراً لموقع الشيء من المحور، ولذلك درجات الأولياء متفاوتة عندهم، بحسب اختلاف قربهم من الله، فالمقصود من درجات الأولياء هو نسبة قربهم منه سبحانه، فالأقرب أكثر ولاية والأبعد أقلّ ولاية، فهذا هو حجر الزاوية لمجمل تصوّرات العرفاء عن «الولاية»، فالولي عندهم يعني القريب من الله، وكلّما اقترب الإنسان من مركز الوجود ومصدر إشعاعه فهو أكثر ولاية.

عندما يتحدّث العارف عن التقرّب إلى الله، فهو لا يقصد القرب المادّي، وكذلك لا يعني منه مجرّد الشعور بالله سبحانه، بل القرب من الله عند العرفاء يعني القرب الحقيقي، وهو ظاهرة وجوديّة انطولوجيّة، تجعل الإنسان يقترب من مركز الوجود اقتراباً روحيّاً، فيسير في رحلته الباطنيّة إلى الله: ﴿وَلِلهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾ (النور: ٤٢).

ب. العلاقة بين الولاية ومفهوم الإنسان الكامل، «الفناء» بمثابة حجر الزاوية

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي العلاقة بين الوليّ والإنسان الكامل؟ هل الوليّ هو الإنسان الكامل نفسه؟ إذا كانت الولاية مفهوماً تشكيكيّاً، فهل الإنسان الكامل أيضاً أمرٌ تشكيكيّ ذو مراتب؟

إنّ الولاية العرفانيّة بمعناها العام ـ القرب من الله سبحانه ـ ذات مراتب عدّة، ومن نقطة الصفر إلى مرحلة ما يسمّونه بـ(الإنسان الكامل) مئات الدرجات، وهذا ما قد يعبّر عنه بالولاية العرفانيّة بمعناها الخاصّ، فالعارف يجب أن يمشي في سلّم الصعود إلى الله، ويعبر ويقترب اقتراباً وجوديّاً حقيقيّاً تكوينيّاً إلى أن يصل إلى درجةٍ اسمُها الفناء في الله، هنا يصبح الوليَّ العرفاني بالمعنى الخاصّ، أي الإنسان الكامل، نعم في هذه الدرجة نفسها، أيضاً درجات عدّة، لكنّها بالنهاية درجة عالية، يصل فيها العارف إلى مقام الفناء فيه سبحانه.

إنّ «الفناء في الله» هو حجر الزاوية في تعريف الولاية والإنسان الكامل، لكنّه من المفاهيم

(١) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١١: ٧٢٩٢.

الملتبسة والإشكاليّة في العرفان؛ إذ اعتُبر مادّةً نقدٍ خصبة من قبل المعارضين، فما هو المقصود من الفناء؟ هل يبدأ من الوجود وينتهي إلى العدم؟ وإذا كان المقصود الانعدام الحقيقي فهذا يتصادم مع كلام الفلاسفة، حيث يقولون: الوجود لا يُعدم، والمعدوم لا يعود.

هنا قال العرفاء: إنّ الفناء عندنا لا يعني العدميّة، فلا نقصد من فناء العبد في الله سبحانه، أنه انعدم وتلاشى ولم يعد موجوداً على صفحة الوجود.. هذا التعبير من ضيق الخناق، فما معنى الفناء؟

قالوا: إنّ الفناء يعني الغياب عن النفس وعن رؤية عالم الكثرات، فالفاني في الله لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى، كما ورد في الحديث وفق نقلهم له: «ما نظرت إلى شيء إلا ورأيت الله فيه وقبله وبعده».

من هنا، يعبّر العرفاء عن هذه المسيرة، بالسفر من الخلق إلى الحقّ، فالعارف يسافر بقلبه من الكثرة إلى الوحدة، أي الحقّ، وهذا ما يسمّى باصطلاح العرفاء بمرحلة المحو؛ لأنّ العارف يصل إلى مرحلة تتلاشى وتنمحي كلّ الأشياء من صفحة قلبه إلا الله سبحانه، فلا يشعر ويحسّ ويُدرك إلا الله سبحانه وتعالى، وكلّ ما يدركه من حوله يُدركه تجلّياً ومظهراً له تعالى، مثل المرآة فعندما ننظر فيها لا نرى نفس المرآة، بل نرى الشخص الواقف أمامها، هنا أيضاً يكون الشيء نفسه، فعندما يرى الواصل إلى مقام الفناء حجراً أو مدراً أو إنساناً أو نباتاً..، فهو يراه مثل المرآيا التي ينعكس فيها ظلّ الله ونوره سبحانه، وبهذا يكون العارف قد فرّ من الخلق إلى الحقّ، وهذا هو السفر الأوّل من الأسفار الأربعة التي يتحدّثون عنها.

إنّه شيء أشبه بالفيزيائي الذي إذا نظر للشجر والمدر والحجر فهو لا يرى فيه شجراً ولا مدراً ولا حجراً، بل هذه سلسلة من الأوهام عنده، وليس سوى ذرات وما هو أعمق منها، وحركتها وشبكة علاقاتها هي التي تُبدي لنا الشجر والحجر، فالعالم في جهازه الرؤيوي شيء آخر غير الذي نراه نحن بعيوننا البسيطة هذه، والحال كذلك عند العارف فهو يعبر ظواهر الوجود المتكثرة نحو عالم آخر يرى الظواهر هذه فيه شيئاً واحداً بالمعنى الحقيقي للإدراك، وليس إلا الله تعالى.

ج. عناصر خمسة لتجلية مفهوم الفناء

إذن، ثمّة عناصر خمسة يجدر الالتفات إليها لتجلية مفهوم «الفناء» عند العرفاء:

أ ـ إنّ الفناء لا يعني الانعدام الوجودي للعبد، بل بالعكس هو حقيقة وجوديّة متعالية من وجهة نظرهم.

ب ـ إنّ الفناء يعني انعدام الجهة البشريّة في الإنسان، ولذلك قد يعبّرون عنه بـ«فناء البشرية وبقاء الألوهيّة»[1].

ج ـ إنّ الفناء يعني ذوبان العارف في الجهة الإلهيّة، واتصافه بصفاته سبحانه وتعالى؛ لأنّه صار مجرّد مرآة ينعكس فيها الله سبحانه وتعالى، بأسمائه وصفاته، وهذا معنى بقاء الألوهيّة.

د ـ إنّ الفناء هو هجران الصفات المذمومة والكثرات نحوَ الصفات المحمودة والوحدة، فالوحدة عنصر مهمّ جداً في فهم العرفاء للعالم بأجمعه، حيث يعتبر العارف أنّ العالم في الحقيقة شيءٌ واحد، وكلّ ما سواه إنّما هو صور لهذا الشيء الواحد، مثل الذي يدخل في مكان توجد فيه خمس مرايا، فيظنّ بأنّ هناك أشياء كثيرة حوله، ولكنّها ليست سوى انعكاسات وتجلّيات،

(١) إنّ فهم هذا الفناء أمرٌ صعب جدّاً، هناك مثالٌ يذكرونه في نصوصهم القديمة لتوضيح هذه الفكرة يستعين بتحوّلات الإنسان في نشأته، فإنّ الإنسان كان تراباً جماداً، وخرج كنطفة، ثمّ تحوّل إلى مُضغة، ثمّ تحوّل إلى علقة، ليخرج إنساناً سويّاً إلى هذه الدنيا، فالإنسان بعد أن كان جامداً فهو يتحوّل إلى شيءٍ ينمو، فيصبح نباتاً بالاصطلاح الفلسفي، وهذه المرحلة هي مرحلة فناءٍ من جهة وبقاءٍ من جهة أخرى، حيث فنت جماديّته وظهرت نباتيّته، ثمّ ينمو في بطن أمّه ليصير حيواناً قبل أن تُنفخ فيه الروح الإنسانيّة، وهذه مرحلة فناء النباتيّة وبقاء الحيوانيّة، وبعد أن تُنفخ فيه الروح يصبح إنساناً ناطقاً، وهنا لا نستطيع أن نصفه بالجماد أو النبات أو الحيوان؛ إذ فنت تلك العناصر الثلاثة لتندكّ في الناطقيّة.

هكذا هي حال العارف عندما يصعد في رحلته إلى الله، تفنى بشريّته لا إنسانيّته، ليصبح إنساناً إلهيّاً، فهناك مرحلة أخرى لم نطوها عندما نأتي إلى الأرض، وإنّما وصلنا إلى مرحلة الناطقيّة، وجميع العناصر السابقة، أي العنصر الجمادي والنباتي والحيواني، موجودة إلى جانب العنصر الإنساني في الوقت نفسه؛ لأنّ العنصر الإنساني هو العنصر الأرقى، فيكون مهيمناً على العناصر التي تحته، وكذلك العارف عندما يذهب إلى الله تفنى بشريّته، لكن عندما نقول: تفنى حيوانيّة الإنسان ليصبح إنساناً ليس بمعنى لا يأكل، لكنّ العنصر الأساس والمهيمن على وجوده هو العنصر الأعلى، وكذلك عندما نقول: يصل العارف إلى مرحلة الفناء ويتخلّق بأخلاق الله، ويذوب فيه سبحانه، فهذا ليس بمعنى أنّه لا يأكل أو لا يفكّر، بل بمعنى أنّ العنصر الأساس والمهيمن عليه هو التخلّق بالصفات الإلهيّة، فإنّه يبقى يعيش مع الناس، ويفكّر ويتأمّل، لكن ثمّة خاصية أضيفت إلى كينونته الوجوديّة، فأصبح متخلّقاً بالصفات الإلهيّة.

مثل الأمواج الكثيرة في البحر، فإنّها ليست شيئاً غير البحر، لكنّه تمظهر بأمواجه، ومثل الماء الذي يأخذ أشكالاً مختلفة في ظروف وأوانٍ مختلفة، فهو ماء واحد لكن بظهورات متعدّدة.

هذه هي نظريّة التجلّي، فالعرفاء يعتقدون بأنّ هناك حقيقة وجوديّة واحدة هي الله سبحانه، ظهرت بمظاهر كثيرة، وهذه هي نظريّة وحدة الوجود بمعنى من المعاني. ثمّة اهتمام كبير عند عرفاء الأديان كلّها تقريباً بموضوع الوحدة، فتجدهم دوماً ميّالين لإرجاع كثرات العالم إلى أمرٍ واحد، معتقدين أنّ حقيقة الوجود هي الله الواحد الأحد، وأنّ ما تبقّى هو تجلّيات له سبحانه، فظهور العوالم المتعدّدة من أرقى العوالم إلى أدناها، وهو عالم المادّة الذي نعيش فيه، ليس إلا من تجلّياته سبحانه وتعالى.

هـ ـ إنّ الفناء عند العرفاء ولادة جديدة، يعود الإنسان فيها إلى الله مركز الوجود، ويرجع إلى الأصل الذي جاء منه، ويعيش في الآخرة.

د. مفهوم الولاية الإلهيّة والإنسانيّة والحقيقة المحمديّة، وشبكة بناء الوجود

تعني هذه الولاية أنّ الله سبحانه وتعالى، يتصدّى لعالم الوجود بأكمله، وليس بعيداً عنه أبداً، وهذه الولاية خاصّة به سبحانه، وتفيد هيمنته المطلقة، وقُربه المطلق من جميع مظاهر الوجود، فهو الذي يملك سلطنة مطلقة مهيمنة على العالم، سلطنة حقيقيّة لا يكتسبها من أحد، ولا تُعطى له أبداً، فولاية الله المطلقة، شاملة مستوعبة لكلّ الخلق، ولكلّ الوجود، هي ولاية إلهيّة حقيقيّة أزليّة، لا يوجد ما هو حقيقيٌّ أكثر منها؛ إذ تنبع من الذات الإلهيّة الأقدس، وهو الموجود في نفسه بذاته ولذاته، وكلّ ولاية أخرى إنّما تأتي وتنبع من هذه الولاية الإلهيّة.

إنّ السائد في ثقافتنا الشعبيّة وكذلك في ثقافة بعض المتكلّمين، أنّ الله سبحانه وتعالى خلق العالم وهو يديره بالوسائط، وبهذا يخيّل إلينا أنّ عمليّة إدارة العالم تكون عن بُعد، حيث يديره الله سبحانه من خلال الملائكة والجنود المجنّدة والقوى التي عنده، لكن في وعي العرفاء والفلاسفة ـ خاصّة الصدرائيين ـ تبدو القضيّة مختلفة تماماً؛ إذ الله عندهم موجود في كلّ شيء في العالم، فهو داخل الأشياء لكنّه لا يمتزج بها ومعها، وخارجٌ عنها لكنّه لا يفارقها، وهذا ما يبدو للوهلة الأولى أشبه بجمع المتناقضين، لكنّ العرفاء يعتبرونه من المفاهيم العميقة التي يقوم عليها وعي نوع العلاقة بين الله ومخلوقاته، فنمط علاقته سبحانه بهم ليس مثل علاقة الرئيس

بموظّفيه، بل إنّه تعالى ليس بعيداً عن جميع مظاهر الوجود، فهو معها لا بممازجة حتى لا نُسقط من قيمته، وهو خارج عنها لا بمفارقة، وهذا هو المفهوم الذي قد يصعب استيعابه للإنسان، لكنّ العرفاء قالوا بأنّنا أدركناه وفهمناه بنظريّة التجلّي.

إلى جانب الولاية الإلهيّة، هناك الولاية الإنسانيّة المطلقة، فما إذا تعني الولاية المطلقة؟

لكي يتّضح الأمر، لابدّ لنا في البداية من أن نتحدّث قليلاً عن تصوّر العرفاء لنظام العالم، لنرى المكانة الحقيقيّة للإنسان الكامل في هذه المنظومة، إذ الولاية العرفانيّة ومقام الإنسان الكامل ـ عند العرفاء ـ حقيقة تكوينيّة ترتبط بنظام العالم، وليست أمراً تشريفيّاً أو اعتباريّاً.

إنّ الله سبحانه وتعالى واقع في القمّة، فهو الحقيقة التكوينيّة الأزليّة المطلقة الواحدة في الوجود وبه قوام العالم، ثم مباشرةً بعد الله يوجد أمر تكوينيّ يسمّى بـ«الحقيقة المحمديّة»، وهذا أمر مهمّ جداً، فإنّ العلاقة بين الله والحقيقة المحمديّة علاقة تكوينيّة أزليّة، فالحقيقة المحمدية هي الواسطة بين الله سبحانه وتعالى وبين كلّ العوالم، أي عالم: المادّة، والمثال، والتجرّد التام والعقول، بل هي الواسطة بين الله وجميع الأنبياء والأوصياء من حيث المبدأ.

وثمّة درجات لهذه الحقيقة المحمديّة، فأعلى وأظهر وأشدّ وأرفع رتبة تحقّقت فيها الحقيقة المحمدية، هي تلك التي تجلّت وتشخّصت في شخص محمّد بن عبد الله ﷺ، ومن بعدها تأتي مرتبة الأنبياء والأوصياء والعرفاء شرط أن يكونوا واصلين حسب تعبير عبد الرحمن الجامي. والعارفُ الواصل إلى الله هو الذي حصل له مقام الفناء فيه سبحانه.

هذه هي خارطة العالم ورُتب الوجود في وجهة نظر العرفاء، وهنا يمكن أن نسأل: إنّ الكلّ يعرف أنّ النبيّ محمداً ﷺ، وُلد قبل حوالي ألف وخمسمائة عاماً، فما معنى أنّ الحقيقة المحمديّة أزليّة، وأنّ أكمل تجلّياتها كانت في رسول الله وأن كلّ العالم متفرّع على هذه الحقيقة المحمديّة المتجلّية في شخص الرسول؟!

يقول العرفاء هنا في مقام الجواب: إنّ محمّداً هو أوّل خلق الله، كما جاء في بعض الروايات عن جابر بن عبد الله، قال: قلت لرسول الله ﷺ: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: «نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير»[١].

---

(١) المجلسي، بحار الأنوار ١٥: ٢٤.

هذه الرواية المشهورة المتداولة، تصرّح بأنّ رسول الله هو أوّل ما خلق الله، ويسمّونه «مقام الحباء»، فظهور الحقيقة المحمديّة في أجلى صورها كان في رسول الله، أمّا رسول الله صلى الله عليه وآله الذي نعرفه نحن فهو الوجود الناسوتي المادّي الدنيوي له.

بل ثمّة اعتقاد في الفكر الإمامي، يدور حول أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كلّهم من نور واحد، وقد يركّز بعض العرفاء الإماميّة على هذا الاعتقاد، ويعتبرون الكثرة التي نراهم عليها كثرةً ناسوتيّة، وإلا فهم في الجوهر حقيقة واحدة، من هنا يتمّ تفسير آية المباهلة (آل عمران: ٦١)، إذ اعتبار عليٍّ نفسَ الرسول ليس إلا بهذا المعنى.

وهذا ما مكّن العرفاءَ من تفسير أحاديث «الأنوار والأشباح» على طريقتهم، إذ ثمّة أحاديث تفيد بأنّ أنوار النبي وأهل بيته كانت موجودة قبل الخلق، الأمر الذي قد يبدو فهمه ثقيلاً على الإنسان، لكن من وجهة نظر العرفاء لا إشكال في هذه النصوص، بل هي عين الحقيقة؛ فإنّ رسول الله وأهل بيته كانوا قبل هذا العالم؛ لأنّهم المظهر الأتمّ للحقيقة المحمديّة، وهم الذين كانوا الواسطة بين الله والعالم، وهذا الذي وجدناه من أجسامهم ليس سوى ناسوتياتهم وظهوراتهم الماديّة في حياة البشر، فلا نخلطنّ ـ من وجهة نظر العرفاء ـ بين الوجود الأزلي التام للنبيّ وبين الوجودات التي ظهرت في عالم المادّة.

إذن، الولاية المحمديّة أو الولاية المطلقة المحمديّة أو الحقيقة المتجلّية في رسول الله، وعند العرفاء الإماميّة في المعصومين الأربعة عشر، هي المظهر الأتمّ لإسم الله الأعظم، وهي الجامع الأتمّ لصفات الله وأسمائه، ولذلك يسمّون النبيّ محمّداً بالولي المطلق الحقيقي، ولهم تسميات أخرى لهذه القضايا، وقد يسمّون الولاية المحمّدية بـ«الولاية الخاصّة»، وقد يسمّون الولايات التي لغير محمّد بـ«الولايات المقيّدة». وهم يعتبرون أنّ الولاية المطلقة المحمديّة واسطة بين الله وبين سائر الأنبياء والأوصياء والعرفاء الواصلين، ثمّ بعد ذلك يأتي الخلق، والإنسان الكامل هو الحقيقة المحمديّة، سواء في رتبها العليا أم في التجلّيات الأدنى لها.

نحن هنا لا نتكلّم عن الرتب الاعتباريّة، بل نتكلّم عن حقائق وجوديّة، فهم يقولون بأنّ العالم خلق بتسلسل هذه الرتب، فالقوّة والطاقة الوجوديّة من الله، نزلت إلى الحقيقة المحمّدية برتبها، ومن الحقيقة المحمديّة برتبها الأتمّ، إلى رتبها الأنقص عند العرفاء وسائر الأنبياء، ومنها

نزلت إلى الخلق، فظَهَرَ العالم، وعندما يقول العارف بأنّ النبيّ محمّداً هو سيّد الخلق، فهو يقصد من ذلك أنّه سيّد الخلق تكويناً لا تشريفاً أو اعتباراً فقط.

بهذا نكتشف أنّ الولاية أمرٌ تشكيكي ذو مراتب، أعلاها رتبة نبيّنا محمّد، بل الولاية المطلقة منحصرة بشخصه.

هـ. الإنسان الكامل، ونظريّات الصادر الأوّل والواسطة في الفيض

أدخلت فكرة السلطنة على العالم العرفاءَ في فكرة أخرى، وربطتها بخاصيّة أخرى من معالم الإنسان الكامل، وهي أرفع أشكال الولاية التكوينية، عنيتُ مقام «الواسطة في الفيض»، فإنّ أوّل ما صدر من الله، هو الحقيقة المحمديّة، وهذا يعني أنّ الحقيقة المحمديّة المتجلّية في النبيّ محمّدﷺ، هو الصادر الأوّل، وكلّ شيء يحصل في العالم يكون بواسطته، وهذا ما يسمّى بنظريّة «الواسطة في الفيض»، وهي معنى من معاني الولاية التكوينيّة، فإنّ كلّ شيءٍ يحصل في العالم، يكون بتوسّط هذا الوليّ، لذلك يعبّرون عنه بـ «قطب دائرة الإمكان»، «قطب العالم»، «مركز الطاقة»، «مركز الدائرة»، «كأس الوجود»، «قلب العالم النابض»، «محور الخلق»، فهذه التعابير كلّها موجودة عندهم.

وينتج عن ذلك أنّ هؤلاء وسائط الفيض في الدنيا وبعد الموت، وهم وسائط الفيض التكويني ووسائط الفيض الروحي أيضاً على الناس، في هداية الناس، إرائياً، أي يذكرون ويتكلّمون، وهدايتهم إيصالياً، أي يجذبون أرواحهم إلى الله سبحانه وتعالى.

هذه نتيجة أنطولوجيّة وجوديّة مهمّة جداً عند العرفاء، لترسم لنا صورة جديدة عن العالم بأكمله، فالله تبارك وتعالى يقع في قمّة العالم، وبعده مباشرة تقع الحقيقة المحمّديّة وهي الواسطة في الفيض على جميع الخلق، ويعيش ما سوى الحقيقة المحمديّة بواسطة فيضها، بل وجود الخلق وهويّته منوطة بتلك الحقيقة، فهي الصادر الأوّل الذي يصدر منه باقي الخلق، وبهذا يفسّرون الروايات التي تتحدّث عن أنّه لولا الحجّة أو الإمام لساخت الأرض بأهلها، فهو روح العالم.

من هنا، نفهم تصوّر العرفاء حين يقولون بأنّ الله سبحانه وتعالى عندما أراد أن يظهر[1]

(١) يُستخدم تعبير الظهور في لغة العرفاء بدل تعبير الخلق، وهو غير مقامه الذي يسمّى بمقام غيب الغيوب،

ويبدأ بالتجلّي[1]، كان لابدّ أن يكون أوّل تجلٍّ له بالحقيقة المحمديّة بأعلى رتبها، فأوّل شيء ظهر في العالم هو الحقيقة المحمديّة، ولذلك يسمّونها بالصادر الأوّل، وكان يسمّيها الفلاسفة قديماً بالعقل الأوّل أيضاً، وعنها تبدأ تصدر المرتبة الثانية والثالثة والرابعة والخامسة للوجود إلى أن نصل إلى المرتبة الدانيّة للوجود، وهي عالم المادّة الذي نعيش فيه.

هذه الصورة مهمّة جداً عند العرفاء، ففكرة الصادر الأوّل بمفهومهم، تعني التجلّي الأوّل لله سبحانه وتعالى، أي أوّل خروجٍ لله من مرحلة «العماء» إلى مرحلة «الظهور»، وهذا التجلّي الأوّل كان بشخص الصادر الأوّل، أي الحقيقة المحمديّة المتجلّية في الوجود اللاهوتي لرسول الله، وفي الثقافة الإماميّة متجلّية في رسول الله وسائر الأئمّة، وهذا تفسير آخر لمعنى حديث الأنوار والأشباح.

و. النبوّة في التصوّر العرفاني وارتباطها بالولاية

لقد تسبّب هذا الموضوع في وقوع جدل كبير ونقاش طويل، وكان أحدَ الأسباب التي اتُّهم من خلالها العرفاء بسلسلة من الاتّهامات، فهناك فكرة مهمّة جداً متداولة بين العرفاء، وهي التمييز بين النبوّة والولاية، معتبرين أنّ النبوة هي القِشر والظاهر، فيما الولاية هي اللبّ والباطن؛ ولذلك اشتهر بينهم أنّ الولاية باطن النبوّة، والنبوّة ظاهر الولاية. وثمّة تقسيمٌ آخر يذكره صدر المتألّهين الشيرازي، وهو أنّ الشريعة تمثّل الظاهر، وباطنها النبوّة، والنبوة ظاهرٌ باطنه الولاية، وبتعبير حيدر الآملي: «الرسالة قشرٌ، لبّه النبوّة، دهنه الولاية»، أي العصارة هي الولاية، واللبّ هو النبوة، بينما الرسالة تمثّل القشر.

إنّ قصّة إبراهيم عليه السلام كانت بمثابة مستند أساس لكثير من العرفاء لتفسير كيف أنّ الولاية أهمّ من النبوّة، حيث تحصل بعد حصول النبوّة، فإذا تتبّعنا قضيّة النبي إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم، فسنجد أنّه كان نبيّاً، ومشى في درب النبوّة، وخاض تجربته العصيبة في الحياة، ثمّ بعد

الذي هو مخفيٌّ حتى عن شخص نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله.

(١) لا يُقصد من ذلك أنّ الله لم يكن متجلّياً، فإنّ الكثير من العرفاء يعتبرون أنّ الله في كلّ زمان ـ إذا صحّ تعبير الزمان ـ كان متجلّياً، فإنّ العالم عندهم قديمٌ ليس له أوّل وليس له آخر، وهذا طرحٌ موجود فلسفيّاً وعرفانيّاً، فالله دائم التجلّي؛ لأنّه دائم الجود ودائم العطاء والفيض في ثقافة العرفاء.

أن ابتُلي بكلمات الله وأتمّها.. هناك بعد هذا كلّه حصل على مقام الإمامة: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). أي أنّه بعد مروره بمقام النبوّة وصل إلى رتبة الولاية، وهذا يدلّ في ثقافة العرفاء على أنّ الولاية مقامٌ أعلى وأرقى من مقام النبوّة، ويؤكّد فكرةَ أنّ الولاية لبٌّ، وأنّ النبوّة ظاهر.

لكنّ هذا كلّه لا يعني أنّ العرفاء بأجمعهم أولى من الأنبياء كلّهم؛ لأنّ الأنبياءعليهم السلام كلّهم يملكون الولاية العرفانيّة أيضاً مع اختلافهم في مراتبها، لأنّ الأنبياء يصلون إلى مقام الولاية بطريقة المجذوب السالك، وهي أعلى ـ نوعاً ـ من طريقة السالك المجذوب، فأولوية الولاية على النبوّة، لا تعني بالضرورة ـ وفي الواقع الخارجي والعيني والتاريخي ـ أولويّةَ العارف على النبيّ؛ لأنّ النبي أيضاً يحظى بالولاية.

كما لا ينافي ذلك عندهم قضيّة النبيّ إبراهيمعليه السلام، حيث قلنا بأنّه حصل على مقام الإمامة (أي الولاية العرفانيّة)؛ لأنّ الإمامة هي مرتبة الولاية التامّة، فإنّ إبراهيمعليه السلام كان يملك الولاية العرفانيّة منذ أن كان نبيّاً، لكنّ الولاية ذات رُتب كثيرة كما قلنا سابقاً، وقد نال النبيّ إبراهيم مرتبة الولاية التامّة بعد عبوره عن النبوّة والولاية التي هي أقلّ منها رتبةً.

وهذا يعني أنّ الولاية ذات مراتب كثيرة، وفي بعضها تجتمع مع النبوّة، وفي بعض مراتبها العليا تكون أرقى منها، فلا يقصدون من أنّ الولاية أرقى من النبوّة، أنّ العرفاء بأجمعهم أولى من الأنبياء، بل يقصدون أولوية مقام الولاية على مقام النبوّة بما هو مقام، وإلا فإنّ الأنبياء بأجمعهم يحظون بمقام الولاية، غاية الأمر أنّ رتب الولاية لا تنتهي عند النبوّة، بل قد تتعدّاها لتصل إلى مرحلة أعلى منها.

وثمّة تفسير آخر رديف لهذا المنطق التفسيري عند العرفاء، وهو يرى أنّ معنى كون الولاية أولى من مقام النبوّة، هو أنّ النبيَّ إنّما يصير نبيّاً بالولاية التي كانت عنده من قَبل، فالولاية هي العلّة، والعلّة خيرٌ من المعلول، لكنّ الولاية ذات رتب كثيرة، فقد تستمرّ صعوداً لتعطيه ما هو أعلى من النبوّة، أي مقام الولاية التامّة. هذه بعض تصوّراتهم عن هذا الموضوع.

على خطّ آخر اعتقد العرفاء، بأنّ الولاية لا تنفكّ عن النبوّة ـ وأرجو الانتباه جيّداً هنا ـ بل

كلّ ولاية تستبطن نبوّةً إنبائيّة، وليس نبوّةً تشريعيّة، فنبوّة العارف الواصل يمكنه من خلالها أن يُخبر عن الغيب، وهذا ضربٌ من النبوّة غير النبوّة التشريعيّة التي نعرفها في الأنبياء، وانتهت بمحمّد المصطفى، فكلّ ولاية تستبطن شيئاً من النبوّة يسمّونها بالنبوّة الإنبائيّة.

وهناك عبارة مشهورة عن شهاب الدين السهرودي، إمام المدرسة الإشراقيّة، قالها وهو يقف على مقصلة الإعدام: «لا أموت حتى يقال لي قم فأنذر». إنّها عبارات ثقيلة ما كان يمكن أن تتقبّلها الثقافة الإسلاميّة العامّة، فما معنى: حتى يقال لي قم فأنذر؟! أليس هذا إلا ادّعاءً للنبوّة؟! لكنّ العرفاء لديهم فهمهم الخاصّ لهذا كلّه.

وبالمقارنة والمقاربة عندهم بين «النبوّة» و«الولاية»، نجد نقاط اشتراك بينهما، ونقاط اختلاف:

أما النقاط المشتركة، فأذكر ثلاثاً أساسيّة منها:

١ ـ إنّ النبيَّ والولي يشتركان في أنّهما يكشفان حقائقَ الوجود بقوّةٍ قُدسيّة ما فوق عقليّة، لا بطريقة التفكّر أو الحسّ، وإنّما بواسطة العلم الحضوري الشهودي الكشفي.

٢ ـ إنّ علومَهما لا تكون عبر التعلّم الكسبي، وإنّما بالإلهامات وعلوم المعنى والحقائق.

٣ ـ تصدر منهما الأفعال الخارقة للعادة، فكما تصدر المعاجز من النبيّ كذلك تصدر عن الولي معاجز أيضاً، قد تسمّى بالكرامات.

وأمّا عناصر الامتياز بينهما، فأبرزها:

١ ـ إنّ النبوّة التشريعيّة منقطعة وانتهى زمانها، فلا توجد بعد محمّد نبوّةٌ تشريعيّة، فلو جاء أكبر الأولياء بعد الرسول فلن يأتي لا بفقهٍ ولا بشريعة ولا بديانةٍ جديدة، أمّا الولاية فلا تنقطع ولا تزول، بل هي باقية ما بقي الدهر.

من هنا قالوا: إنّ الولاية هي علاقتنا بالله، أي الجانب الحقّاني، والعلاقة بالله لا تنتهي ولا تزول من الأرض، بينما النبوّة هي العلاقة بين الأنبياء والخَلق، أي الجانب الخَلقي، المتجلّي في الإرسال إليهم، وإيصال الدين والشرائع لهم، وبهذا كانت الولاية أهمّ من النبوة؛ لأنّ الحقّ أولى من الخلق.

٢ ـ إنّ الأرض لا تخلو من وليّ، سواء كان ظاهراً أم أو غير ظاهر، بينما تخلو من نبيّ.

٣ ـ إنّ الولي فوق النبيّ أو الرسول، بمعنى أنّ الجانب المتّصل بعلاقة الوليّ مع الله، أفضل من جانب النبوّة المتصل بعلاقة النبيّ بالناس، وإلا فكلّ نبيّ يحظى بولاية.

٤ ـ اتفق العرفاء على أنّ مقام الولاية يشترك فيه الرجال والنساء، بينما النبوّة تخصّ الرجال، ويذكرون في هذا الإطار نماذج كثيرة، مثل السيدة مريم والسيدة الزهراء وغيرهما[1].

ثانياً: عصارة تفسير المدرسة العرفانيّة لحقيقة الوحي، وبخاصّة المحمّدي

الذي يظهر من العرفاء أنّهم يسعون لتفسير ظاهرة الوحي ضمن نهج يشبه ظاهرة التجربة العرفانيّة ويفوقها، بحيث يكون الوعي الحاصل بالوحي متعالياً عن النظم المفاهيميّة، فالمخيال

---

(١) اعتمدتُ في عرض هذه الصورة الكليّة المختصرة على مجموعة مصادر، أهمّها:

١ ـ «فصوص الحكم»، للشيخ محيي الدين ابن عربي (٦٣٧هـ أو ٦٣٨هـ).

٢ ـ «اصطلاحات الصوفيّة»، لعبد الرزّاق الكاشاني (٧٣٠هـ أو ٧٣٦هـ).

٣ ـ «مصباح الهداية»، للسيّد الخميني (١٩٨٩م).

٤ ـ «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص»، لعبد الرحمن الجامي (٨٩٨هـ).

٥ ـ «تفسير القرآن الكريم»، لصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ).

٦ ـ «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة»، لصدر الدين الشيرازي.

٧ ـ «أسرار الآيات» لصدر الدين الشيرازي.

٨ ـ «رسالة في شرح الأسفار الأربعة»، لمحمد رضا قمشهاي (١٣٠٦هـ).

٩ ـ «الرسائل»، للشيخ محيي الدين ابن عربي.

١٠ ـ «الفتوحات المكّية»، لمحيي الدين ابن عربي.

١١ ـ «شرح الفصوص»، لمؤيّد الدين الجندي (٧٠٠هـ).

١٢ ـ «جامع الأسرار ومنبع الأنوار»، للسيّد حيدر الآملي (أواخر القرن الثامن الهجري).

١٣ ـ «مصباح الأنس»، لابن الفناري (٨٣٤هـ).

١٤ ـ «تمهيد القواعد» لصائن الدين ابن تركة الإصفهاني(٨٣٥هـ).

١٥ ـ «المحيط الأعظم»، للسيد حيدر الآملي.

١٦ ـ «مفتاح غيب الجمع والوجود»، لصدر الدين محمد بن إسحاق القونوي (٦٧٢هـ).

١٧ ـ «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، لعبد الكريم الجيلي (٨٢٦هـ).

١٨ ـ «الإنسان الكامل»، جُمعت فيه مقولات عزيز الدين النسفي (٦٨٦هـ)، وحملت هذا العنوان.

١٩ ـ «رسالة الولاية»، للسيّد محمّد حسين الطباطبائي (١٩٨١م).

٢٠ ـ «الإنسان الكامل»، للشيخ مرتضى مطهري (١٩٧٩م).

الموجود عند العرفاء يعطي صورةً عن العلاقات الروحيّة بالله تعالى تجعل الله بمثابة المفيض والعبد بمثابة متلقّي الفيض، لكن لا عبر علاقات حسيّة أو عقلية، وإنّما في مقام وطور هو فوق طور العقل، فكلّ النظم العقلية والحسيّة تضفى عليها صورة غير ممدوحة أمام العلاقات الكشفيّة، يقول ابن عربي في التفسير المنسوب إليه: «أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربي، يجب عليكم من طريق العقل الإذعان له، وآتاني رحمة، أي هداية خاصة كشفيّة متعالية عن درجة البرهان، من عنده، أي فوق طور العقل من العلوم اللدنية ومقام النبوّة، فعمّيت عليكم، لاحتجابكم بالظاهر عن الباطن وبالخليقة عن الحقيقة..»[1].

وهكذا عندما يحدّثنا ابن عربي عن العلوم، ويقسّمها إلى علوم عقل، وعلوم أحوال وذوق، وعلوم أسرار و.. يقول شارحاً العلم الثالث: «علوم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، يختصّ به النبيّ والولي و..»[2].

وعندما يحدّثنا عن قوى الأنبياء يقول: «وهي قوّة يوجدها الله في بعض عباده من رسول ونبيّ وولي، تعطي خلاف ما أعطته قوّة العقل، حتى أنّ بعض العقلاء أنكر ذلك والشرع أثبته، ونحن نعلم أنّ في نشأة الآخرة قوى لا تكون في نشأة الدنيا ولا يحكم بها عقل هنا، ولا تنال إلا بالذوق عند من أوجدها الله فيه، وتحصل لبعض الناس هنا..»[3].

أعتقد أنّ العرفاء أرادوا التسامي في التجربة على وزان عقيدتهم في علوّ التجربة العرفانيّة عن تجربة العقل والحسّ، ففسّروا الوحي بهذه الصيغة. من هنا فالوحي في القراءة العرفانيّة نوع من الكشف والشهود، وتنزّلاته تكون في عالم المثال المنفصل والحس وغير ذلك، على التمييز بين الكشف الصوري والكشف المعنوي عندهم، غاية الأمر أنّ درجات الكشف تكون في مستوى ارتقاء السالك في كمالات الإنسان الكامل ومستوى الكشف والشهود الذي يحصل له، فعلى سبيل المثال، الأنبياء ـ بخاصّة النبيّ محمّدﷺ، من حيث هو المظهر الأتمّ للحقيقة المحمديّة ـ يحظون بأعلى درجات الكشف والشهود، بينما الحقيقة المحمديّة نفسها إذا تجلّت في

(١) تفسير القرآن الكريم ١: ٣٢١.

(٢) الفتوحات المكّية ١: ٣١.

(٣) المصدر نفسه ٤: ١٦٨.

عارف واصل فإنّ مستوى التجلّي أضعف، ومن ثمّ فيكون تلقّيه للكشف دون مستوى تلقي النبيّ الأكرم، ولهذا فالكُمّل مثل الأنبياء، وبخاصّة النبيّ محمّد، يكون نزول الملائكة في الحقيقة على عالمهم المثالي والملكي بإذنهم هم؛ لأنّهم في أعلى مراتب الحقيقة المحمديّة التي تقع فوق رتبة العقول والملائكة.

وثمّة نصّ بالغ الأهميّة للسيّد الخميني، حيث يقول: «اعلم أنّ الميزان في مشاهدة الصّور الغيبيّة هو انسلاخ النّفس عن الطّبيعة والرجوع إلى عالمها الغيبي، فيشاهد أوّلاً مثالها المقيّد وبعده المثال المطلق إلى الحضرة الأعيان بالتفصيل الذي يشير إليه المصنّف. والانسلاخ قد يكون في النّوم عند استراحة النفس عن التّدبيرات البدنيّة، فبقدر صفاء النفس يتّصل بالعوالم الغيبيّة، فيشاهد الحقائق الغيبيّة، فعند ذلك يتمثّل تلك الحقيقة في مثالها حسب عادات النفس ومأنوساتها، فيحتاج إلى التعبير، **فكذلك ما وقع عند اليقظة لأهل السّلوك من المشاهدات**، إلا أنّ الكمّل مثل الأنبياء عليهم السّلام يمثّلون الحقائق في مثالهم حسب اختيارهم، ومن المثال ينزلونها إلى الملك، لخلاص المسجونين في عالم الطبيعة، فتنزّل الملائكة في عالمهم المثالي والملكي حسب قوّة روحانيّتهم وكمالها، فروحانيّة النبيّ هي المنزلة للملائكة الروحانيّة في المثال وفي الملك»[1].

وبهذا فعلم الأنبياء وما يتلقّونه لا يقوم على المعايير البشريّة العادية، بل على نوع من الارتباط بالعلم الإلهي واللوح المحفوظ، ولهذا يقول السيّد الخميني: «ليس علم الأنبياء بالأحكام من قبيل الاجتهاد؛ فإنّهم ـ عليهم السّلام ـ يستكشفون الحقائق من الاطّلاع على ما في علم الحقّ أو اللّوح المحفوظ حسب مراتبهم..»[2].

هذا الأمر يفرض علينا الربط بين علاقة الأنبياء بالحقيقة المحمديّة، وعلى أساسها تتنوّع رتب الأنبياء أنفسهم أيضاً؛ لأنّ الحقيقة المحمديّة هي الصادر الأوّل، وهي بمثابة نور يُطلق على الوجود كلّه، وبتبع صفاء مرايا القلوب ينعكس هذا النور قوّة أو ضعفاً. هذه القضيّة تجعل النبيّ محمّداً في أعلى مراتب وجود الحقيقة المحمديّة، ومن ثمّ فهو الصادر الأوّل كما قلنا، وهذا

---

(١) الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٤.

ما يفسّر لنا بعض كلمات العرفاء مثل ابن عربي حيث يقول: «كلّ نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد إلا يأخذ من مشكاة خاتم النبيّين، وإن تأخّر وجود طينتهﷺ فإنّه بحقيقته موجود، وهو قولهﷺ: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»، وغيره من الأنبياء ما كان نبيّاً إلا حين بُعث»[١].

وهذا ما يؤكّده السيد الخميني حين يقول: «فكما أنّ الفيض من حضرة الجمع لا يصل إلى التفاصيل المحضة إلَّا بعد عبوره في مراحل متوسّطة ، ولا يمرّ على السوافل إلَّا بعد مروره على العوالي التي هي الواسطة.. كذلك الفيوضات العلميّة والمعارف الحقيقيّة النازلة من سماء سرّ الأحمديّةﷺ لا تصل إلى الأراضي الخلقيّة إلا بعد عبورها على المرتبة «العلماء/ العماء» العلويّة..»[٢].

بهذا صار النبي محمّد ـ عند السيد الخميني ـ هو خليفة الله الأعظم، بينما غيره من الأنبياء هم خليفة سائر الأسماء، بل سائر الأنبياء هم خلفاء النبي محمّد والدعاة إلى نبوّته ودعوته[٣].

عبر هذا كلّه نفهم ما يطرحه بعض العرفاء من أنّ الوحي النبويّ المحمدي ليس سوى نزول العين الثابتة المحمديّة في ذلك المقام على نفسه الدنيويّة، ولعلّ هذا هو عين ما انتقده الطباطبائي للغاية كما سوف يأتي في النظريّة الرابعة من نظريّات النزول اللفظي والمعنوي، في الفصل الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

هذه العلاقة المبهمة لنا جدّاً بين النفس النبويّة المحمديّة الدنيويّة وبين الروح القدسيّة والعين الثابتة له، هي عمليّة الوحي، وهنا يأتي دور الملائكة الذين يساعدون على عمليّة الربط هذه في العوالم المختلفة بتوجيه من الروح القدسيّة النبويّة الثابتة وبإذنها، عبر صعود النفس النبويّة المحمّدية الدنيويّة في هذه العوالم للتلقّي والاتحاد بالعين الثابتة. ولهذا يرى السيد الخميني أنّ الملائكة والقرآن ينزلان بقدرة الروح النبويّة المحمديّة، وينسب القول بنسبة نزول جبرائيل للأمر الإلهي مع سلب هذا التنزيل عن النبي محمّد، ينسبه إلى أهل الظاهر[٤].

(١) ابن عربي، فصوص الحكم: ٦٣ ـ ٦٤ (فص حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة).

(٢) الخميني، مصباح الهداية: ٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ٨٣.

(٤) الخميني، صحيفه نور ١٩: ١٧١، ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

ويُلفت ابن عربي في نصّ لافت أنظارَنا، وهو يعتبر أنّ توصيف القرآن لنفسه بأنّه ذِكرٌ للنبيّ ـ بصرف النظر عن كونه تذكيراً لقومهﷺ ـ معناه أنّ النبيّ كان قد حصل على القرآن برحلته المتعالية، وأنّ نزول جبريل عليه هو فقط لتذكيره بتلك الرحلة، لهذا يقول: «إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيّبناه عنه، وأحضرناه بنا عندنا، فكنّا سمعه وبصره. ثمّ رددناه إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون. فكنّا لسانه الذي يخاطبكم به. ثمّ أنزلنا عليه مذكّراً يُذكّره بما شاهده، فهو «ذكر» له لذلك، «وقرآن» أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، «مبين» ظاهر له، لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه، في ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذي ناله منهﷺ. ولنا منه، من الحظ، على قدر صفاء المحلّ والتهيؤ والتقوى»[١].

بهذا نجد أنّ قصّة الوحي تبدو متماهية مع ظاهرة مثل ظاهرة المعراج التي تحدّث عنها القرآن الكريم في سورة النجم، على تقدير إرجاع الضمائر فيها إلى النبيّ دون جبريل، بحيث يكون التدلّي قاب قوسين وغير ذلك تعبيراً عن القرب من الله تعالى، مشفوعاً ذلك بالحديث عن رؤية الفؤاد في إشارة إلى الحالات الروحيّة المتسامية، بعد تعميم العرفاء ظاهرة المعراج وقولهم بتكرارها.

القرآن في التصوّر العرفاني بوصفه حقيقة وجوديّة متعدّدة النشآت

في ضوء مجمل الصورة المختصرة التي عرضناها فيما سبق، طرحت المدرسة العرفانيّة تصوّرات خاصّة حول القرآن، فقد تعاطى العرفاء مع القرآن بغير الطريقة التي سادت بين المسلمين، فلم ينظروا للكتاب الذي بين أيدينا اليوم إلا بصفته درجة ومرتبة وجوديّة نازلة للقرآن؛ فالقرآن عندهم حقيقةٌ أكبر من الألفاظ ومعانيها؛ فالسيّد الخميني يقول: «فإنّ للقرآن منازل ومراحل وظواهر وبواطن، أدناها ما يكون في قشور الألفاظ وقبور التعيّنات»[٢].

من هنا، يحصل فهم القرآن فهماً حقيقيّاً عندهم لا بنظام اللغة والوصول عبرها إلى المعاني فحسب، وإنما الأهم من ذلك شهود القرآن في رتبه الوجوديّة العليا؛ لأنّ القرآن ليس سمعاً

(١) الفتوحات المكيّة ١: ٢٥١ (ط. ج).

(٢) شرح دعاء السحر: ٣٨.

حسيّاً جاء للنبيّ فحسب، بل هو ـ كما يقول صدر المتألهين فيما نقلناه عنه سابقاً ـ سمعٌ عقلي، ولهذا من الطبيعي أن يقول ابن عربي: «ظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكلّ موطنٍ حكماً لا يكون لغيره وظهر في القلب أحديّ العين فجرّه الخيال وقسّمه، فأخذه اللسان فصيّره ذا حرف وصوت، وقيّد به سمع الآذان وأبان أنّه مترجم عن الله..»[1].

بل إنّ السيّد الخميني يذكر أنّ الوحي ليس إدراكاً عقليّاً ولا برهانيّاً، بل مشاهدة غيبيّة لا بالنفس ولا بالعين ولا بالعقل، فهناك تنزّل للقرآن إلى أن يصل إلى النبيّ[2].

لكي نفهم هذه الصورة علينا أن نرجع لمركّب: التجلّي والظهور والعلم الإلهي والحقيقة المحمديّة وتفسير نظام العالم القائم، فقد اعتقد العرفاء أنّ العالم يقوم على ما يشبه الكمون والبروز، وأنّ ما نجده في هذا العالم هو ظهورٌ لحقيقة أكثر عمقاً من الشكل الذي تظهر فيه، وهذه الظهورات المتعدّدة هي التي تصنع العالم المادّي والمعقول والخيالي والمثالي و.. وعلى هذا الأساس ظهرت مقولات: الظهور ـ التجلّي، البروز، وحدة الوجود، الإنسان الكامل، وحدة الكلمات، تطابق التشريع والتكوين وغيرها.

عندما نقول بأنّ العالم عبارة عن شيء واحد بالوحدة الحقّة التامّة، وأنّ كلّ ما هناك إنّما هو مظاهر وتجلّيات، فهذا معناه أنّنا كلّما دخلنا في حقيقة شيء نكون قد اقتربنا من المجرّد المتعالي، وكلّما ابتعدنا عن الله نكون قد وقفنا عند الحسّ والعقل والمظهر وعند الأسماء والصفات، فعندما نقول: إنّ القرآن كلام الله، فإنّ العارف هنا يفهم القرآن على أنّه علم الله تعالى نفسه، وإنّما فككناه عنه نتيجة الظهور، إذاً هذا يعني أنّ القرآن ظهر في مرتبة ونشأة أدون من الذات الأحدية التي مقامها مقام العماء المطلق، أي لا ظهور هنا.. وحيث إنّ الظهور يقع في سلّم تنازلي محدّد، فهذا معناه أنّ القرآن انطلق من عند الله مارّاً بالتجليات المختلفة للنشأة المتعدّدة ليصل إلى ما نراه عليه في عالم الحسّ والألفاظ.

في المقابل، حيث كان النبيّ هو الإنسان الكامل على الإطلاق، كان معنى ذلك أنّه يتحلّى بالنشآت جميعاً، إذاً فقد أدرك القرآن بالشهود في أوّل نشأته خارج حقيقة الذات وهناك وعاه،

(١) الفتوحات المكيّة ٣: ١٠٨.

(٢) الآداب المعنويّة للصلاة: ٩٧.

ومن الطبيعي أنّه هناك حصل الوحي، ولما نزل النبيّ بالنشآت ليصل إلى أدناه، لأنّه المظهر الجامع للنشآت، صار القرآن في النشأة الدنيا مادة وألفاظاً وحروفاً..

لهذا لم يُنكر العرفاء الوحي بشكله الظاهر عند المتكلّمين، لكنّهم اعتقدوا ـ انسجاماً مع مثل نظريّات: التجلّي والإنسان الكامل والحقيقة المحمديّة ـ أنّ هذا الوحي الذي وقف عنده المتكلّمون ليس هو التحقّق الشامل للظاهرة التي وقعت، وإنّما هو بالضبط حلقة النهاية فيها.

وإذا أردنا أن نحلّل أكثر؛ لنفهم طبيعة تعاطي العرفاء مع هذا المشهد، سنجد هنا كلام ابن عربي والحلاج الواضحين جداً؛ سآخذ هنا مثالاً مشهوراً عند ابن عربي، ألا وهو عبادة العجل عند بني إسرائيل، فابن عربي لا يرى أنّهم عبدوا غير الله، والمشكلة فيهم ليس في عبادة غيره، لأنّه لا يمكن عبادة غير الله في اعتقاد ابن عربي، انطلاقاً من تفسيره قوله تعالى: ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**..﴾ (الإسراء: ٢٣)، على أنّه حكم تكويني، وليس تشريعيّاً، فلا يمكن لأحد أن يعبد غير الله تعالى، لهذا فعبّاد الأصنام يعبدون الله تعالى ولا يعبدون غيره، كيف؟ لأنّ كلّ شيء هو مظاهر الوجود الإلهي، ولهذا تحدّث ابن عربي عن الكلب والخنزير والراهب بوصفهم الله سبحانه وتعالى في الشعر المنسوب إليه؛ لأنّك مهما عبدت وأيّ شيء عبدتَ فأنت لا تعبد سوى الله تعالى، إذ لا شيء غيره في العالم حتى تعبده.

فليست المشكلة عند ابن عربي في عبادة غير الله، وإنّما في أنّ الذين عبدوا الأصنام لم يتّبعوا ما طلبه منهم أنبياء زمانهم من الترفّع عن عبادة شكلٍ من أشكال التجلّي، فيما المطلوب الارتقاء في التجلّي لعبادة صاحب هذه التجلّيات بأكملها، وهنا تقع بالضبط مدارج العبادة ومراتب العبّاد[1].

وبهذا كان القرآن في الفهم العرفاني حقيقة وجوديّة ذات نُسخ متعدّدة، تِبعاً للمراتب الوجوديّة المتجلّية، وأنّ النسخة اللفظية الحسيّة هذه هي أدنى مراتب الحقيقة القرآنيّة، وسيأتي بعض ما يتصل أيضاً بهذه الفكرة في السطور القادمة إن شاء الله.

---

(١) انظر في هذا: ابن عربي، الفتوحات المكيّة ٤: ٢١١؛ وفصوص الحكم: ١١٣، ١٨٤، ١٩١ ـ ١٩٦؛ ورسائل ابن عربي، كتاب المسائل: ١٨.

منهج فهم القرآن عند العرفاء في ضوء حقيقته الوجوديّة

يقوم فهم القرآن عند العرفاء على نظام التأويل الصوفي والعلاقة بين الظاهر والباطن، ولكي أبيّن هذه العلاقة لابدّ أن أقارنها بنظام التأويل الكلامي، والمعتزلي بالخصوص، فنظام التأويل عند المعتزلة يقوم على نظريّة المجاز المكوّن لبنية النصّ القرآني، ومعنى ذلك وتطبيقه أنّ المتكلم يذهب إلى العقل أوّلاً، فإذا قام عنده الدليل على شيء عاد إلى النص، فإذا وجد الدلالة الظاهرة في النصّ على وفق معطيات العقل، أخذ بها وأوقع كمال الانسجام بينهما، وإذا لم يجدها كذلك قام بصرف الدلالة عن ظاهرها. لكن المتكلّم يفترض سلفاً أنّ النص يجب أن يدلّ على ما توصّل إليه بعقله، وإلا خالف النصُّ العقلَ وهو محال.

من هنا، استعان علم الكلام الإسلامي، لاسيما مدرسة الاعتزال، ببنية اللغة العربيّة المفتوحة على احتمالات متعدّدة غنيّة، وعلى استثناءات لقواعدها لا تكاد تحصى، فظهرت نظريّة المجاز المعتزلي التي ساندت التأويل العقلي الاعتزالي؛ لتجعل النصّ دالاً على ما يدلّ عليه العقل بالمآل.

أمّا إذا دخلنا إلى نظام التأويل العرفاني، فنحن نجد بنية مختلفة تماماً تقوم على:

١ ـ الاعتقاد بأنّ باطن القرآن يعني حقيقته، وهذا الباطن رتبة وجوديّة للقرآن كما قلنا سابقاً، لا ينبغي العبور إليها عبر الألفاظ، وإنّما بالصعود إلى تلك الرتبة الوجوديّة لقراءة القرآن هناك بمعاييرها الخاصّة، ولهذا ذكر ابن عربي أنّ الكلام إمّا مرقوم مدوّن بالحروف فهذا يُفْهَم، وإما غيره فهذا يُعْلَم، والثاني لا يكون بأداةٍ حسيّة مادّية[1]؛ وعلى أساس نظام الظاهر والباطن جعلت حقيقة الشيء باطنه، والظاهر ليس سوى ظهور من ظهورات هذه الحقيقة؛ فالشريعة ظاهرٌ باطنُه الحقيقة؛ والنبوّة ظاهرٌ باطنُه الولاية، والدنيا ظاهرٌ باطنُه الآخرة.

٢ ـ هذا لا يعني أنّ بين الظاهر والباطن تناقضاً، بل على العكس، بينهما كمال الانسجام؛ لأنّ الظاهر ليس إلا شكلاً من أشكال الباطن ومظهراً من مظاهره.

٣ ـ إنّ ترك الظاهر لأجل الباطن نقصٌ مرفوض، وترك الباطن لأجل الظاهر جموداً عليه مرفوض كذلك، ولا ينبغي أن يقدّم أحدهما قرباناً للآخر، بل يحافظ عليهما معاً، لذلك انتقد

(١) انظر: الفتوحات المكيّة ٤: ٢٥.

بعضهم التأويل المعتزلي؛ لأنه يضطرّنا لهدر بعض دلالات الآيات الظاهرة باستخدام التجوّز؛ لأجل دليل العقل، فيما المطلوب المحافظة على هذه الظواهر. نعم قدماء المذهب الباطني كانوا يأخذون بالباطن ويذرون الظاهر؛ ولهذا ذمّهم ابن عربي[1].

٤ ـ إذا وجّهنا لأنفسنا سؤالاً مفاده: لقد أثرى المعتزلة في نظريّتهم دلالات القرآن عبر إبداع المجازيّات بأنواعها، فإذا رفض الصوفي ذلك فكيف سيجد وفرةً في الدلالات القرآنيّة حينئذٍ؟ وكيف سيربط لنا بين الباطن والظاهر؟

والجواب: إنّ العرفاء لم يجعلوا الألفاظ وفهمها سبيلاً للوصول إلى مراد المتكلّم، كما يقول أهل اللغة وعلماء الكلام وأصول الفقه، بل جعلوا مراد المتكلّم سبيلاً لفهم كلامه، فإذا وصلوا في رحلتهم الروحيّة إلى مراد المتكلّم، هناك يفهمون كلامه، وليس العكس؛ ولهذا يطالبوننا أن نسمع القرآن كما سمعه النبيّ، لا أن نسمعه من النبيّ.

وهذا يعني أنّ التفسير العرفاني للقرآن لا يأخذ حجيّته من اللغة العرفيّة بالضرورة، بل حجيّته الأصليّة من الرتبة الوجودية العالية للقرآن والتي يصعد إليها العارف، لتكون معيناً له على إعطاء الحقائق القرآنيّة، فعندما يفسّر العارف آيةً لا يكون الاحتجاج بالضرورة على أساس اللغة العرفيّة، بل على أساس إمكان تحمّل النص لما أدركه العارف من حقيقة القرآن في رحلته الصعوديّة، وبهذا تكون أدنى مناسبة بين الآية اللفظيّة وبين الفكرة التي يأتي بها العارف كافية في تبرير التفسير.

ولكي ينفتح المجال الدلالي، يذهب بعضهم إلى افتراض أنّ كلّ فهم للآية لا ترفضه اللغة يمكن الأخذ به ما دام العارف يراه بعين الحقيقة وليس بعين المفسّر للألفاظ، وذلك أنّ العارف لا يرى فهم أهل اللغة معياراً إلا في السلب، والمعنى أنّ المهم أن لا يقول أهل اللغة: إنّ هذا المعنى تعطي العبارة ما يخالفه، ولا يكفي أن يقال: إنّه غير ظاهر أبداً في هذا المعنى؛ لأنّ دلالة القرآن لا تقف عند فهم العرب الأوائل، فما دامت تحتمل، إذاً فيمكن الأخذ بها، فالمعيار ليس الظهور اللفظي وإنّما عدم المعارضة اللفظيّة، مع افتراض أنّ العارف قد حصل في سلوكه الروحي على مراد المتكلّم ولو من غير طريق الألفاظ.

---

(١) انظر: المصدر نفسه ١: ٦٥٤.

هذا هو سبيل التأويل الصوفي، أي العبور من الظاهر إلى الباطن عبر التأويل، لكن ليس عبوراً محكوماً للظاهر، بل متخطّياً له حاكماً عليه دون إلغائه؛ لأنّ النصّ القرآني يختزن نظاماً إشاريّاً واسعاً، وسبب كثرة دلالاته المكتظّة هي رُتَبه الوجوديّة التي عَبَرَها، من هنا يسود في التفسير الصوفي النظام الرمزي، لا لمعارضة الظاهر، بل لتخطّيه مع الإقرار به.

وبالعودة إلى محلّ بحثنا، من الطبيعي أن ينظر العرفاء والمتصوّفة للوحي على أنّه علاقة الإنسان الكامل بالله تعالى، فإذا أخذنا بمفهوم التجربة العرفانيّة، وتصوّرنا المفهوم الصوفي للمعراج، وفهمنا نظام العالم القائم على: وحدة الوجود والتجلّي والحقيقة المحمديّة والإنسان الكامل، وعرفنا بنية التأويل الصوفي.. هنا يمكن فهم الصورة التي قدّمها العرفاء للقرآن وأنّه حقيقة مجرّدة متنزّلة بمراتب، وفهمنا كلامهم حينما يعتبرون مبدأ الوحي متسامياً وما هو عندنا هو أدنى ظهوراته وتجلّياته ليس إلا.

ثالثاً: وقفات وتأمّلات في القراءتين: العرفانيّة والصدرائيّة للوحي والقرآن

ليس لنا سبيل لإثبات أو إنكار المعرفة الشهوديّة التي يطرحها العرفاء هنا في خصوص ظاهرة الوحي؛ لأنّها شأن معرفي شخصي لهم، وأمّا ما طرحه الفلاسفة أو ما تمّت صياغته في العرفان النظري، فبالمقدار الذي راجعته من كلماتهم لم أجد دليلاً خاصّاً ـ غير بنيتهم الفكرية العامّة ـ يُثبتون به الصورة التي قدّموها لظاهرة الوحي؛ بحيث تتعيّن هذه الصورة دون سواها.

بل دعوني أقول: إمّا نحن لا نفهم ما يقول العرفاء بمعنى لم نجد دليلاً على كلماتهم هذه، ولا نعرف من أين عرفوا ذلك فالجهل منّا، أو أنهم يذكرون سلسلةً من الادّعاءات الشخصيّة التي لم نعثر على وجه معقول لها.

وأحبّ هنا في التعليق أن استخدم الجملة التي قالها السيد محمّد باقر الصدر في بحث الطلب والإرادة من علم أصول الفقه، معلّقاً على نظريّةٍ لبعض عرفاء الفلاسفة كانت بحسب تصنيفه النظريّةَ الخامسة؛ حيث قال: «والخامس مبنيّ على تصوّر صوفي لا نفهمه»[1].

من هنا، نعتبر طريقتهم في الفهم لا دليل حتى الآن على استحالتها ولا تعيّنها، فكلّ شيء

(١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٢: ٢٩.

ممكن في ظاهرةٍ يلفّها قدرٌ من الغموض، فنحن لا ننكر ـ حالياً ـ نظريّات العرفاء، لكنّنا لا نجد دليلاً يثبتها، ولم نعثر ـ في حدود تتبّعنا ـ على معطيات تؤكّدها، والله العالم.

لكنّني سأحاول عرض بعض التعليقات والوقفات التأمّليّة هنا؛ علّها تُثري الحوار بين المدارس المختلفة في التراث الإسلاميّ، خاصّة بين المتكلّمين والمفسّرين وكلّ من الفلاسفة والعرفاء.

الإشكاليّة الأولى: إنّ الصورة التي رسمتها لنا الفلسفة الصدرائيّة للوحي تُظهر النبيَّ أحياناً بوصفه متلقّياً من الملائكة ومن العقول، لكن في مواضع أُخَر يظهر الوجه العرفاني للفلسفة الصدرائيّة والذي يركّز على فكرة الحقيقة المحمّديّة، والمفروض أنّ الحقيقة المحمديّة هي الصادر الأوّل، وكلّ ما تحتها هو الذي يتلقّى منها؛ لهذا اعتبر بعضُ الباحثين أنّ الصورة المرسومة للوحي المحمّدي عند الصدرائيّين لا تتناسب مع نظريّة الحقيقة المحمّدية والإنسان الكامل في العرفان النظري الذي سلكته الفلسفة الصدرائيّة نفسها[1].

كأنّ هذه الإشكاليّة تستهدف إبداء نوع من التناقض بين القراءة الفلسفيّة الصدرائيّة، وما في باطنها من القراءة العرفانيّة التي آمنت بها الصدرائيّة أيضاً. ما لم يقل الصدرائيّون بأنّهم فسّروا في العرفان العلاقةَ بين النفس المحمّدية والحقيقة المحمديّة، فراجع ما قلناه سابقاً.

الإشكاليّة الثانية: وهي إشكاليّة طرحها بعض الناقدين المعاصرين أيضاً، وترى أنّ النظريّة الصدرائيّة كلّها تجعل النبيّ في موقع الغَيبة لا الحضور، والمقصود من هذه الفكرة أنّ النبي من خلال العملية الصعودية ومواجهته الأبعاد الآفاقيّة، كأنّه يستخدم ثنائيّة النفس والأفق الموازي، وهذا يعني أنّ النبيّ يتلقّى شيئاً بقواه الإدراكيّة في مراحل التنزّل الموازي هذا، لكنّ هذا نحوٌ من إعادة تفسير الوحي بالعلم الحصولي، في حين أنّ الوحي عبارة عن دخول النبيّ بوجوده كاملاً في حقيقة الوجود الإلهي، إنّه انفتاح وجودي ونحو من التحقّق الوجودي في العالم، وليس مواجهة معرفيّة أو تلقٍّ معرفيّ عبر القوى الإدراكيّة المتنوّعة[2].

وكأنّ المناقش هنا يريد افتراض أنّ التصوير الصدرائي تصوير حصولي، في حين حقيقة

---

(١) انظر: آيين خاتم: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) انظر: عليرضا قائمي نيا، وحی و افعال گفتاری: ٢٠ ـ ٢٢.

الوحي حقيقة حضوريّة، وأنّ الغيب انكشف للنبيّ فغاص فيه. طبعاً إثبات أنّ الوحي هو علم حضوري ليس أمراً سهلاً، وسيأتي ما يتصل بذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب عند التعليق على كلامٍ مهمّ للشيخ حسين علي المنتظري، لكن حيث إنّنا لسنا هنا بصدد بحث حقيقة الوحي بالتفصيل، فنترك ذلك لمناسبة أخرى.

الإشكاليّة الثالثة: إنّ الصورة التي رسمها الصدرائيّون والعرفاء معاً للوحي، لا تبدو متناسبة مع النصوص الدينيّة ووقائعيّات الوحي التي نعرفها، فكلّ هذه الصورة لو قارنّاها بما لدينا من نصوص دينية ـ بعيداً عن ممارسة تأويل تعسّفي ـ لا نجد أنفسنا نتكلّم عن واقعة واحدة، وهذا شيء انتبه له بعض العرفاء والفلاسفة في قضيّة الإغماء والاضطراب الذي كان يصيب النبيّ عند الوحي، فإذا كانت صورة الوحي كتلك التي يتحدّثون عنها، فما هو تفسير مظاهر الاضطراب والحيرة والإغماء والتعليق وغير ذلك عندهم؟

طرحت هنا تفسيرات لهذه القضيّة، وعلى سبيل المثال ـ ولا نريد الإطالة ـ ما ذكره السيد الخميني، قائلاً: «ولا ينافي ذلك ما حدث لهم من الاضطراب وشبه الإغماء عند نزول الوحي فإنّ ضعف أجسامهم الشريفة عن تحمّل ظهور الأرواح المجرّدة فيها غير قوّة مقام الرّوحانيّة والجنبة الإلهيّة الولويّة»[1]. إنّه يفكّك بين الجسم والروح، فالاضطراب والإغماء وكلّ هذه العوارض راجعة لعدم قدرة الجسم على تحمّل الوحي، لا لعدم قدرة الجانب الروحي. وبتعبير آخر ربما يكون أكثر دقّةً: إنّ المشكلة راجعة لضعف النفس الدنيويّة النبويّة عن تحمّل ذلك، فالمضطرِب هو النفس الدنيويّة لا الروح القدسيّة النبويّة.

وحاول بعضٌ أيضاً تفسير الموقف بأنّ هذه العوارض كانت عند الخطاب الإلهي المباشر له، دون نزول جبريل، مستدلّين ببعض الروايات، وهكذا.

وفي تقديري، فإنّ النصوص الدينية ليست فيها رائحة هذه الصورة التي يرسمها العرفاء أو الفلاسفة الصدرائيّون، بل ظواهرها على عكس ذلك، ولهذا لاحظنا أنّ العرفاء ينتقدون أيّ مناقشة لهم بأنّ مستند صاحبها الظاهر، ويعبّرون عن المختلفين معهم ـ كما رأينا ـ بأهل الظاهر.

وفي ظنّي، فإنّ سبيل الحوار مع العرفاء بالخصوص هنا منغلق؛ إذ لا يقدّمون أيّ دليل معقول

---

(١) الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم: ٣٧.

ومنطقي، غير مجرّد نحت أو رسم صورة جميلة. والنصوص التي استدلّوا بها على خلقة النبي وأنّه الصادر الأوّل، فيها الكثير من الكلام على مستوى علم الحديث، فلا نطيل.

رابعاً: اللفظ القرآني في القراءة الصدرائيّة والعرفانيّة، ومعضلة تفسير الوحي

السؤال الآن ما هو تأثير القراءة الصدرائيّة والعرفانيّة على مسألة اللفظ القرآني التي هي محطّ نظرنا الأساس هنا؟

في تقديري، إنّ القراءة الصدرائيّة والعرفانيّة لا تستطيع ـ كأكثر قراءات الوحي ـ أن تُثبت لنا انتساب اللفظ للنبيّ أو لله، بل هي قادرة على تفسير انتسابه لله إذا كان منتسباً له، أو على تفسير عدم إنتاج النبيّ له إذا كانت الحقيقة كذلك، إذ ليس كلّ وحي لفظيّاً كما هو واضح، وهذا يعني أنّ الاتصال بين الله والنبيّ أو بين المَلَك والنبيّ، هو في ذاته وهويّته لا يحمل الصفة اللفظيّة، بل يتحمّلها، وهناك فرق بينهما، وهذا يؤكّد لنا أنّ القراءة الصدرائيّة والعرفانيّة لم تقم بنفسها بإثبات شيء هنا، بقدر ما فسّرت ظاهرةً ـ تمّ الإخبار عنها، وهي ظاهرة الوحي ـ عبر الأدوات الفلسفيّة والشهوديّة التي تؤمن بها، بحيث أمّنت وجود تفسير فلسفي أو عرفاني ينسب اللفظ لله، متخطيةً الأزمة التي وقع فيها الفارابي وأمثاله، لكن هل هذا التفسير صحيح أو لا؟ هذا أمرٌ آخر، لكنّ التفسير لوحده لا يقدر على إثبات البُعد اللفظي في كلّ وحي أو في خصوص الوحي القرآني، دون تقديم أدلّة إضافيّة خاصّة في هذا الموضوع.

غير أنّ نظام التفسير العرفاني يجعلك تشعر بأنّ فرضيّة إنتاج النبيّ بروحه القدسيّة المحمديّة لألفاظ القرآن ثمّ تنزيله لها على نفسه الدنيويّة، أكثر منطقيّةً؛ لأنّ ما تحت الله لا يمكن أن يصدر إلا عبر الصادر الأوّل الذي هو النبيّ محمّد نفسه عندهم، فاللفظ غير نبويّ بملاحظة النفس النبويّة، وهو نبويٌّ بملاحظة الروح القدسيّة هذه.

هذا ما يجرّني لتقديم تعليقي الشخصي على أكثر قراءات الوحي هنا، ومن بينها القراءة الصدرائيّة والعرفانيّة، وذلك أنّ الوحي ظاهرة لا يمكن إثبات تفاصيل وقائعها ببراهين فلسفيّة؛ لأنّها جزئيٌّ حقيقي، والبراهين الفلسفيّة تنتج الكليّات، وهذا يعني أنّ حجر الزاوية في الوحي هو المعلومات التاريخيّة، ومن خلالها نحن نقوم بطرح تفسير وتحليل للظاهرة،

والسؤال: كيف عرف الصدرائيّون والعرفاء أنّ الوحي النبويّ تقع فيه كلّ هذه الأمور وبهذه الطريقة؟

نحن الآن لا ننتقد سلامة التفسير، من حيث البنية والتناسق والقدرة على حلّ مشكلات معيّنة وقع فيها الفارابي مثلاً، لكنّنا نسأل عن واقعيّة هذا التفسير ومدى إمكان التأكّد من أنّ النبيّ حصل معه ذلك بالفعل، وأنّه من غير المحتمل وجود (سيناريو) آخر للوقائع التي حدثت مع النبيّ.

وهذا ما يجرّ إلى نقد المتكلّم على الفيلسوف والعارف، فالمتكلّم هنا سوف يسأل عن منهج التحقّق من هذه الوقائع الغيبية التي تُطرح، ولماذا يجب علينا افتراض جانب ميتافيزيقي في الوحي ـ غير المنام ـ بالمعنى الوجودي العوالمي هذا؟ ومع الإصرار على الجانب الميتافيزيقي فلماذا لا نعتبر أنّ الوحي نوعٌ من الإلهامات الروحيّة والأحاسيس الباطنية القويّة التي ينتج عنها انتقاش الحقائق في قلب النبيّ أو إلى جانب ذلك منامات من نوع قويّ وغير ذلك؟

ثمّة معضلة أكثر من هذه يمكن أن يثيرها المتكلّم هنا، وهو أنّ الذهاب خلف هذه الصورة المتيافيزيقيّة العميقة، أو خلف فكرة العلم الحضوري والانفتاح الوجودي للغيب، يمكن تصوّره في قضيّة بحجم قضيّة المعراج، لو ثبتت تاريخيّاً، فيما يبدو أنّ الفيلسوف، ومعه العارف، حوّلوا كلّ وحيٍ إلى معراج من الدرجة الأولى! إنّ دراسة وقائعيّات الوحي تبيّن أنّه يقع في المنام وفي النفث في الروع ويسمع صوتاً وغير ذلك كثير، وهي مظاهر ليست بعيدة عن نمط حياة البشر في بُعدها غير المادي الخالص، فالتجربة النبويّة يبدو من العارف والفيلسوف الصدرائي أنّه يريد أن يشدّها نحو عالم آخر أكثر غموضاً، فيما المتكلّم يبدو هنا أكثر قُرباً من المشهد التاريخي الذي هو الأساس في معلوماتنا عن الوحي ووقائعيّاته.

حتى بعض المعلومات الطفيفة عن الوحي مثل موضوع الإغماء حال الوحي، لو تأكّدنا أنّها وقعت كذلك بالضبط، فلا نحتاج في تفسير الوحي حالها إلى الذهاب نحو عوالم أخرى، والوحي ليس دخول النبيّ في الغيب وجوديّاً بالضرورة، بل هو إطلاعُ الله لنبيّه على الغيب كما قال في القرآن الكريم، ولو قام العارف والفيلسوف بمقاربة نصيّة لتفسير هذه الظواهر لكان أفضل من مجرّد تقديم تبرير فلسفي لا يُثبت نفسه، لكنّه يخرج الوحي عن حيّز العبثية والتجربة الفارغة.

الحجّة المتداولة في بعض الأوساط لتبرير التفسير الفلسفي والعرفاني أنّ التفسير الكلامي الذي يبتعد عن العلم الحضوري والكشف الشهودي يُفقد النبيَّ نفسَه قدرةَ التأكّد من أنّه يوحى إليه، في حين التفسير الفلسفي والعرفاني لديه القدرة الفائقة على جعل النبيّ في مرتبة الوضوح هذه، وهذه علامة تقدّم فلسفيّة عرفانيّة على المتكلّم الكلاسيكي.

لكنّ المتكلّم ربما يبدو هنا قادراً على المناقشة عبر القول بأنّ النبيّ إذا كان متيقّناً بصدقيّة الوحي، فنحن لا نقدر على معرفة مبرّرات يقينه، ولا تنحصر مبرّرات اليقين بما ذكرتم، بل لا يهمّنا تحديد ذلك؛ لأنّ يقينه لا يغيّر من صدقيّة الوحي بالنسبة إلينا نحن، فليس يقينُه هو أساس صدقيّة الوحي لنا، بل المعجزة أو غيرها هما الأساس في ذلك.

المداخلة الكلامية هنا تعتبر أنّ العرفاء والفلاسفة الإشراقيّين ومن تأثّر بهم أرادوا اعتبار تجاربهم بمثابة معيار ومقياس للتجربة النبويّة، في حين لا يوجد شيء يؤكّد أنّ التجربة النبويّة في الوحي تشابه تجارب العرفاء، فالتجارب النبويّة تجارب شخصيّة، لا يمكن مقارنتها بتجارب معيشة نحتكّ بها حتى نقوم بعمليّة استنتاج، فمن الممكن أن تشبه تجربةً نعيشها، ومن الممكن أن لا تشبهها، بل إنّ مراجعة نصوص الوقائع في الوحي تعطي أنّ الوحي كان أبسط من الصورة التي صوّرها الفيلسوف والعارف. وعلى سبيل المثال الصورة التي تقدمها لنا وقائعيّات الوحي تفرض نزول الملائكة على النبيّ الذي ينتظر النزول، وهو يتأثر بعمليّة النزول هذه ويجهد، في حين الصورة الصدرائيّة تفرض أنّ رؤية الملك تمثل جزءاً بسيطاً من عمليّة الوحي، بل هي الجزء الثانوي قياساً بالمكالمة الحقيقيّة لله. مثل هذه المفارقات يجب التوقّف عندها.

التحدّي الأكبر هنا هو أنّ الصدرائيّين والعرفاء هل نسجوا صورةً للوحي قبل الاستماع لوقائعيّاته، ثم فرضوها على وقائعيّات الوحي التي وصلتنا! أو أنّهم ذهبوا لنصوص وقائعيّات الوحي بوصفها الموادّ الخام التي نملكها عن هذه التجربة التي لم نعشها شخصيّاً، ثمّ كوّنوا من هذه النصوص الصورة الفلسفيّة بمعونة الأداة الاجتهادية العقليّة؟!

كانت هذه مجرّد لمحة عن بعض الأسئلة التي تواجه النظريّات الصدرائية والعرفانيّة هنا، والهدف أن يأخذ القارئ صورةً عن المشهد النقدي، وإلا فالتفصيل يحتاج لمساحة أكبر.

(٤ ـ ٥)

القراءتان النفسيّة والاجتماعيّة للوحي
مقاربات في ضوء العلوم الحديثة

تمهيد

القراءات السابقة التي تعرّضنا لها وحاولنا دراسة ما تُفرزه من تبيين للهويّة اللفظيّة اللسانيّة للوحي ومنشئها، كانت تؤمن عموماً بفكرة الوحي الإلهي، ولكنّها تحاول تفسيرها بطريقةٍ أو بأخرى، أمّا القراءة النفسيّة السيكولوجيّة والعصبيّة وكذلك القراءة الاجتماعية السيسيولوجيّة للوحي، ففي العادة لا تؤمنان بالوحي الإلهي، بل تحاولان اعتبار ما سمّي بالوحي منجزاً لشخص النبيّ دون وجود أيّ علاقة ماورائيّة غيبيّة بهذا الأمر.

وقبل أن نشرح خلاصة هاتين القراءتين، علينا أن نعرف أنّهما أو إحداهما ـ النفسيّة ـ ظهرت في البداية في سياق الجدل الديني بين الإسلام والمسيحيّة في الغرب، حيث اعتبر نقّاد الإسلام أنّ النبيّ محمّداً كان يعاني من مشكلة نفسيّة ذهنيّة، ثم بعد ذلك تلقّى بعض المستشرقين هذه الفكرة وأضاؤوا عليها.

لكن في الحقيقة، فإنّ النصّ الديني الإسلامي بنفسه يكشف لنا أنّها لم تكن فكرة جديدة، بل إنّ أقوام الأنبياء، بمن فيهم شخص النبيّ محمّد، كانوا يتحدّثون عن أنّ الأنبياء مجانين يهذرون، قال تعالى: ﴿**وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ.. كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ**﴾ (الذاريات: ٣٨ ـ ٣٩، ٥٢)، وقال تبارك وتعالى: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّى حِينٍ**﴾ (المؤمنون: ٢٥).

وقال سبحانه: ﴿**نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ**

﴿الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الإسراء: ٤٧؛ وانظر: الفرقان: ٨)، وقال: **﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا﴾** (الإسراء: ١٠١).

وفي آيةٍ أخرى جاء: **﴿قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾** (هود: ٥٣ ـ ٥٤)، حيث ذكر بعض المفسّرين أنّ المعنى: «لسنا نقول فيك إلا أنّه أصابك بعضُ آلهتنا بسوء، فخبّل عقلك؛ لشتمك لها، وسبّك إيّاها. ذهب إليه ابن عباس ومجاهد»[1].

لا يمكن أن نعتبر القراءة النفسيّة والاجتماعيّة للوحي ذات شكل واحد، بل عرضت عليها تطوّرات أظهرت تنوّعاً في شكل عرضها وطريقة مقاربتها للموضوع، ولو بشكلٍ جزئي، ولكي أوضح ذلك يمكن الإشارة إلى:

١. فكرة صرع الفَص الصُّدغي

هذه الفكرة تعدّ من أكثر الأفكار شيوعاً في التفسير المادّي لظاهرة الوحي، خاصّةً المحمدي، وهي ترى أنّ الوحي ليس سوى مجموعة من الاضطرابات النفسيّة والروحيّة التي يعاني منها المريض، بما يوجب أن يتهيّأ له بعض الأمور، وقد أضاء هؤلاء بشكل مركّز على مرض الصرع، الذي يرجع لمشكلات في الفَصّ الصُّدْغي، مستندين لبعض وقائعيّات الوحي الواردة في بعض الروايات، وكان من بينها، وعلى رأسها، مثل حديث السلسلة أو صلصلة الجرس الذي سيأتي الحديث عنه عند التعرّض للنصوص الحديثيّة وموقفها من فكرة النزول اللفظي والمعنوي للقرآن، حيث قالوا بأنّ المريض بمرض الصرع يعاني من سماع الضجيج والطنين بهذه الطريقة عينها التي وردت في التاريخ، كما وكذلك روايات التعرّق الذي يصيب النبيّ حتى لو كان البرد شديداً، وكذلك روايات إصابته بالوجع والعضّ على الشفتين أثناء الوحي، أو رؤيته أشياء مثل الملائكة أو سماعه أصواتاً لا يسمعها غيره، وكذلك عزلته

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٥: ٢٩١.

وإحساسه بالكرب والاكتئاب، يتعزّز ذلك كلّه باتهام قريش له بالجنون، وهذا يؤكّد أنّ محمّداً كان يعاني من المرض نفسه، فيتصوّر أنّ أحداً يكلّمه أو روحاً أو ملاكاً يتحدّث معه، وفي الحقيقة ليس هذا سوى اضطراباته النفسيّة والعصبيّة العميقة.

إنّ علم الأعصاب الديني، وهو العلم المعنيّ بدراسة الأزمات العصبيّة الناشئة أو المسبِّبة للتديّن أو المصاحبة لبعض حالاته، يؤكّد أنّ العوارض التي كان يعيشها النبيّ هي من نوع صرع الفَصّ الصُّدغي الذي له أنواع متعدّدة. ويُعدّ مايكل بيرسنجر (٢٠١٨م) أحد أهمّ الذين اشتغلوا على أعراض صرع الفَصّ الصُدغي المتصل بالقضايا الروحانيّة وأجرى تجارب عصبيّة على بعض الأشخاص كشفت أنّهم يشعرون بعوارض مشابهة في حال تأثّر الجهاز العصبي أو تحفيزه، حتى أنّ الذين أجريت عليهم التجارب كان بعضهم يشعر بوجود الله في الغرفة، وفي هذا المجال كانت مقولة "خوذة الإله". وفي هذا السياق أيضاً ظهر ما يُعرف بالإلهيّات العصبيّة.

بل هذا ما فعله نورمان غيشويند (١٩٨٤م) في متلازمته حيث رأى صلةً بين مجموعة عوارض دينيّة مثل الإغماء الديني والهوس وانعدام الرغبة الجنسيّة وغير ذلك وبين الفَصّ الصُّدغي. وذهب تشاندران في العقد الأخير من القرن العشرين إلى أنّ فكرة سماع صوت الله ليست سوى عوارض عصبيّة تجعل الفرد غير قادر على التمييز بين صوته الداخلي فيتصوّره صوتاً يأتيه من الخارج.

بهذه الطريقة فسّر هؤلاء، ليس فقط النبوّة والوحي، بل مختلف التجارب الدينيّة العميقة للعرفاء والصوفيّة وكبار القدّيسين وبعض الفلاسفة أيضاً.

ويحاول هذا الفريق دراسة كيف يمكن أن يصدر من مصابين بالصرع نتاجات أدبيّة بارزة، فيأتي محمّد بالقرآن، هذا ما يطلقون عليه حالة الهايبرغرافيا (Hypergraphia)، والتي تعبّر عن طاقة أو رغبة شديدة بالكتابة أو الرسم أو الأعمال الأدبيّة والفنيّة، متسبّبة عن عوارض عصبيّة، ويسمّونها بالكتابة أو الرسم القهري. ويقولون بأنّ الروائي الروسي الشهير المسمّى بالرسول الروسي فيودر دوستويفسكي (١٨٨١م) كان مصاباً بصرع الفَصّ الصُدغي، وأنّ هذه الحالة يمكن أن تصاحب الصرع المذكور، ويأتي إثرها بنتاجات أدبيّة مذهلة، وهو ما دفع بعضهم لإطلاق اسم "مرض العباقرة" على هذا المرض.

٢. الوحي بمثابة نبوغٍ سياسيّ. اجتماعي

يبيّن لنا المستشرق البريطاني الشهير وليام مونتغمري واط (٢٠٠٦م) أن ثمّة رؤية اعتبرت الأنبياء مجرّد سياسيّين أو ناشطين اجتماعيّين نابهين، حيث اعتمدوا طريقة ربط مشروعهم السياسي السلطوي أو مشروعهم الاجتماعي بفكرة الله والاتصال الماورائي بهدف إلقاء طابع قدسي على نشاطاتهم بما يفرض لهم سلطةً استثنائيّة عليا تجعل المجتمع خاضعاً لهم ومؤتمراً لأمرهم مهما فعلوا.

والمعتمد في هذا التحليل لحقيقة الوحي يقوم ـ من جهة أولى ـ على إنكار ماورائيّة الوحي نتيجة إنكار البعد الغيبي عموماً واعتماد التجربة الحسيّة أساساً في الاعتقادات كافّة، فيما يتأكّد ـ من جهة ثانية ـ من خلال دراسة سيسيولوجيّة تعطينا أنّ الكثير من أصحاب السلطات يتوسّلون سلطة الله لكي يفرضوا أنفسهم على الناس، ومن بينهم رجال الدين الذين يقومون بفرض نفسهم من خلال ربط ذواتهم بالله ولو عبر وسائط، وبهذا يُحكمون السيطرة ويَسلِبون الوعي والإرادة من المجتمع. إنّ هذين العنصرين يمكّنان عالم الاجتماع من تفسير ظاهرة الوحي والنبوّة على أنّها ليست سوى فبركة واعية اجتماعية ـ سياسيّة من قبل أصحابها لتحقيق أهدافهم، سواء كانت أهدافهم نبيلة أو غير نبيلة.

وبالمناسبة، فهذه الفكرة نجد لها حضوراً في النصّ القرآني بوضوح، قال تعالى: ﴿**قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٧٨)، وقال: ﴿**فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ**﴾ (المؤمنون: ٢٣ ـ ٢٤).

تبدو هذه الفكرة مخفّفة لدى من يعتبر أنّ الجبر التاريخي يفرض ظهور أشخاص عباقرة عبر التاريخ بوصفهم نتاجاً للتحوّلات المجتمعيّة المعقّدة.

إنّ التفسير السيسيولوجي هذا بصيغتَيه المخفَّفة والمتطرّفة، يعدّ أحد أشهر التفاسير في الثقافة الغربيّة الحديثة حول النبوّات في وسط الباحثين في العلوم الاجتماعيّة؛ انطلاقاً من أنّ المجتمع وتحوّلاته هما اللذان يقومان بصناعة الأفراد، وأنّ المجتمعات في سيرها التاريخي هي التي تفرز ظهور حالات متنوّعة، بدءاً من الغباء وصولاً إلى العبقريّة.

الأمر الأكثر إثارة هنا، هو ما نراه عند عالم الاجتماع الفرنسي الشهير أُوغست كونت (١٨٥٧م)، فانسياقاً وراء تفسير النبوّات بأنّها ليست سوى إفرازات للحاجات الاجتماعيّة، منفصلةً عن العلاقة الحقيقية بالمقدّس المتعالي، يقدّم كونت نفسه على أنّه نبيّ جديد لدين الإنسانيّة؛ لأنّه يعتبر أنّ النبوّات السابقة المتصلة بالغيب لم تعد قادرة على الاستجابة للتحديثات اليوم، لهذا لابد من نبوّات جديدة، الأمر الذي يقوم هو بنفسه به، حتى أنّه يتدخّل في تفاصيل مشروعه النبويّ من حيث اللباس وشكل الطقوس وغير ذلك، وهو ما أدّى لظهور الكنيسة الوضعيّة التي ما تزال حاضرة إلى يومنا هذا.

٣. الوحي والنبوّة بمثابة نهضة الضمير اللاواعي والشعور الباطني

تحاول هذه الصيغة من قراءة الموضوع أن تكون أكثر ليونة وموضوعيّة في التعامل مع فكرة النبوّات والوحي، ففيما وجدنا الفكرة الثانية المتقدّمة تبدو هجوميّةً سيئة الظنّ بالأنبياء، يظهر أنّ هذه الفكرة هنا تختلف عنها من هذه الزاوية، وهو ما طرحه بعضُ المفكّرين المتأخّرين ومال إليه بعض المسلمين أنفسهم مؤخّراً.

تقوم هذه الفكرة على بعض المنجزات التي قدّمها علم النفس، خاصّةً في القرن العشرين، ومن أهمّها اكتشاف ما سمّي بـ "اللاوعي"، يعتبر هذا التحليل أنّ الأنبياء كانوا أشخاصاً صادقين يملكون أحاسيس مرهفة جدّاً، وكانوا يشعرون بالمجتمع المحيط بهم، ويتحسّسون آلامه ومشكلاته ومعاناته، ولأنّهم أخلاقيّون من الطراز الرفيع لذا كانت الحياة الأخلاقية السيّئة التي تحياها المجتمعات المحيطة بهم مادّةَ ألمٍ كبير ومعاناة عظيمة لديهم، لهذا كانوا يعتزلون لفترات طويلة، وكانت نتائج هذه الرحلة من المعاناة ظهور اللاوعي عندهم على شكل إحساس عميق وتجربة نفسيّة صادقة، فيتصوّرون أنّ ثمّة من يخاطبهم بضرورة الخروج والتصدّي وإخراج المجتمع من الظلمات إلى النور، وفي الحقيقة فليس هناك سوى عقلهم الباطن، فاللاوعي الأخلاقي عندهم كان ناشطاً إلى حدّ أنّهم تصوّروا أنّ أحداً ما يتكلّم معهم، وفي الحقيقة ليس هناك سوى ذواتهم.

ويبدو اميل درمنغهام (١٩٧١م) أحد الذين يؤمنون بهذا التفسير، لكنّه يطعّمه بفكرة مهمّة،

وهي أنّ النبيّ محمّداً تأثّر بالمسيحيّة، كما تدلّ على ذلك شواهد عدّة[١]، وأحدث ذلك فيه شعوراً خاصّاً جعله يتصوّر أنّه هو ذلك الشخص الذي سوف ينقذ قومَه من خطاياهم، وقد كانت تجربته في البداية على شكل منامات، لكنّها تطوّرت ليتصوّر أنّ ثمّة من يتحدّث معه ويكلّفه بهذه المهمّة النبيلة.

أحياناً نجد تصويراً آخر للمشهد كذاك الذي يقدّمه مونتغمري واط، ربما مستلهماً ـ فيما يبدو لي ـ من التفسير المشائي للوحي، حيث يعتبر أنّ في الأنبياء قوّةً إستثنائيّة يسمّيها بالتخيّل الخلاق. وكأنّه يريد أن يقول بأنّ هؤلاء نوعٌ من البشر الذين يقدّمون أفكارهم على شكلٍ تصويري، على عكس علماء الرياضيّات الذين يقدّمون أفكارهم على شكل نمطي جامد، وأنّ طاقتهم الخلاقة في التخيّل هي التي ترسم في عقلهم المشهد، فيقدّمون تصويراً للأمور يبدو ساحراً ومبهراً.

ولعلّ هذا هو ما يطرحه علي دشتي (١٩٨٢م) أيضاً في كتابه الشهير "ثلاثة وعشرون سنة"، حيث يعتبر أنّ في كلّ مجال من مجالات العلم والفنّ والمعرفة والإدارة والحرب وغير ذلك هناك أشخاص استثنائيّون ونوابغ ظهروا دون تعليم أو حتى محيط مساعد، وحقّقوا قفزات كبيرة غير متوقّعة، فهناك أبطال في الحرب حقّقوا انتصارات مذهلة وليست لديهم خبرات قتاليّة، وهناك فنّانون قدّموا لوحات فنّية مبهرة في مختلف ميادين الفنّ دون تعلّم أو دراسة، فلماذا لا نفسّر النبوّات بهذه الطريقة بحيث تكون قضية الوحي نوع من العبقريّات الخاصّة التي يتحلّى بها بعض أفراد البشر، تماماً كما يتحلّون بعبقريّات من أنواع أخرى، وأنّ محمّداً كان واحداً من هؤلاء؟! ويصرّح دشتي بأنّ تفسيره هذا متطابق مع آخر ما توصّل إليه علم النفس وقواعده، وأنّ محمّداً فكّر في موضوعٍ واحد بطريقة عميقة لثلاثين سنة متواصلة، الأمر الذي سَلَبَهُ لُبَّهُ، رافق ذلك مجاهدة ورياضة وعزلة وتأمّل.

بهذا التفسير بشكله الثالث نجمع بين عدم معقوليّة مخاطبة اللازمكاني للزمكاني، وصدق

(١) يذكر درمنغهام من بينها: لقاءه ببحيرا الراهب عندما كان صغيراً، وارتباطه بورقة بن نوفل النصراني، ومعرفته بأنّ ثمّة نبيّاً موعوداً جاء الحديث عنه في كتابات أهل الكتاب، وإسلام سلمان الفارسي معه وقد كان مسيحيّاً قبل الإسلام، ووجود المسيحيّة في الجزيرة العربيّة، وغير ذلك.

الأنبياء وسلامة أخلاقهم.

أصول فلسفيّة للقراءتين: النفسيّة والاجتماعيّة، وموقفهما من بشريّة اللفظ

من خلال مجمل ما أوضحناه يتبيّن أنّ القراءتين: النفسيّة والاجتماعيّة للوحي تقومان على:

أ ـ المنهج التجريبي في العلوم الحديثة.

ب ـ إنكار المبدأ المفارق للوحي وإعادة تفسير الوحي تفسيراً داخلياً، إمّا داخل النفس النبويّة أو داخل الاجتماع البشريّ الذي جاء فيه النبيّ، وبهذا يلتقي التفسير النفسي والاجتماعي عند إبطال التفسير التراثي الديني لفكرة الوحي والنبوّة.

وحيث نتحدّث عن خلفيّات التفسيرين المشار إليهما، من الضروري أن نعرّج على محاولة تنتمي للتفكير الحديث تفرض انتساب الوحي إلى النبيّ، وتبرّر المنهج الذي يستخدمه هذا التفسير، وهي تقوم على فلسفة كونيّة مبنيّة على ثلاثة أصول:

الأصل الأوّل: أصل التشابه، ويعني أنّ أيّ حدث في العالم لابد أن يكون له نظيرٌ قد وقع، ومشابه قد حصل، ومن ثم لا يمكن القبول بواقعة لا نظير لها ولا تقع في دائرة المتشابهات الحادثة.

الأصل الثاني: أصل الترابط، ويعني أنّ جميع وقائع العالَم مرتبطة بعضها ببعض، ولا يمكن فصلها عن بعضها، وهي محكومة لنظام العليّة.

الأصل الثالث: أصل الانغلاق، بمعنى أنّ العالم نظامٌ مغلق، فكلّ ظاهرة فيه مرتبطة بظاهرة أخرى فيه أيضاً، ومن ثمّ لا معنى لفرض ترابطات من الخارج.

وينجم عن ذلك كلّه إبطال فكرة تدخل المتعالي عن الزمكان في الزمكان، بل لابد من تفسير كلّ الأمور الزمكانية بعوامل زمكانيّة مشابهة. وبهذا أنكر هؤلاء فكرة التدخّل الإلهي في الزمان عبر نزول ابن الله وصلبه وتحقيق النجاة للبشريّة بذلك، وأنكروا التفسير المدرسي للمعاجز. ومن الطبيعي أن تجرّ فكرتهم هذه لاعتبار أنّ المنتِجَ للكتب الدينيّة هم الأنبياء أنفسهم؛ لأنّ ذلك هو الذي يستجيب للأصول الفلسفيّة الثلاثة المتقدّمة[1].

---

(١) انظر حول هذه الرؤية الفلسفيّة الكونيّة بوصفها أساساً في العلوم التجريبيّة وفي النقد التاريخي المعاصر،

هذا، وأشير أخيراً إلى أنّ القراءة النفسية والاجتماعيّة للوحي واضحٌ أنّها تُنتج أنّ اللفظ والمحتوى في الوحي اللفظي، كلاهما من صناعة النبيّ نفسه، ولا علاقة لقوّةٍ غيبيّة متعالية بهما معاً.

المشهد النقدي للتفسيرين: النفسي والاجتماعي للوحي

ثمّة تساؤلات طرحت في سياق هذين التفسيرين بأشكالهما المتنوّعة، لكن يهمّني هنا أن أُشير إلى أنّ البحث فيهما تارةً يكون عبر إثبات النبوّة وأنّها من الله، وهذا سبيل المتكلّمين، فإذا ثبتت فكرة النبوّة من الله بطريقة الإيحاء فهذا بنفسه دليل إبطال هذين التفسيرين؛ لأنّهما يقومان على إنكار المبدأ المفارق الماورائي للوحي، فإثباته هو قضاء عليهما. لكن في أحيان أخَر ـ كما فيما نحن فيه هنا ـ لا نريد إبطال هذين التفسيرين من زاوية أدلّة إثبات النبوّة بمفهومها الديني المدرسي، بل بصرف النظر عن الإثبات الكلامي لفكرة النبوة، وهذا يعني أنّ مناقشة هذين التفسيرين هي مناقشة ـ أوّلاً ـ في قدرتهما على تفسير وقائعيّات الوحي، وامتلاكهما ـ ثانياً ـ انسجاماً وتناغماً داخليّاً، وتمكّنهما ـ ثالثاً ـ من شرح التجارب النبويّة التاريخيّة في علاقات الأنبياء بمحيطهم.

يجرّنا هذا الأمر لعنصرٍ منهجيّ بالغ الأهميّة، وهو أنّ مناقشة هذه التفاسير ـ على مستوى بحثنا هنا ـ لا تستهدف بالضرورة إخراجها عن دائرة كونها محتملات تفسيريّة لظاهرة الوحي؛ لأنّنا هنا لا نشتغل بوصفنا متكلّمين ولاهوتيّين، الأمر الذي يعني أنّ مناقشة هذه التفاسير هي مناقشة لرجحانها، وليست مناقشةً لأصل احتماليّتها، بل قد تبقى بوصفها فرضيّات محتملة، الأمر الذي يحيج اللاهوت الديني لإكمال مسيرته الكلاميّة عبر إثبات النبوّة بالمعنى الخاصّ، بهدف تحييد هذه التفاسير هنا تحييداً كاملاً.

وفي تقديري، فإنّ بعض الإسلاميّين الذين ناقشوا هذه التفاسير، لم يميّزوا بين هذين النوعين من تناول الموضوع، فبدت عليهم أحياناً آثار البحث الكلامي الداخل ـ ديني.

من هنا، ثمّة تساؤلات طالت هذين التفسيرين، منها:

محمّد مجتهد شبستري، هرمنوطيقا القرآن والسنّة: ٢١٥ ـ ٢١٩.

أوّلاً: إنّه لم يثبت تاريخيّاً أنّ الأنبياء كانوا يعانون من مرض الصرع، وأمّا بعض وقائعيات الوحي التي تتحدّث عن بعض ما يشبه شيئاً من عوارض الصرع فهي لا تثبت لنا شيئاً من ذلك:

أ ـ لأنّ المصاب بمرض الصرع تظهر عليه عوارض غير سويّة واضطرابات شخصيّة غير مستقرّة، في حين نحن نتكلّم عن أشخاص كانوا يتمتعون بحالة مستقرّة تماماً.

ب ـ إنّه لو كان الموضوع موضوعَ صرعٍ، فمن الغريب أن تقع عوارض الصرع فقط في بعض حالات الوحي وليس في جميعها، وفي الوقت عينه لا نعرف عنه أيّ نوبة صرع خارج سياق الوحي، فما هذه المصادفة بين الصرع وبعض الوحي؟! وهل هو صرع من نوع خاصّ ينتهي بالضرورة بشيء يخبر به؟!

ج ـ إنّ نظرية العارض النفسي لا تفسّر لوحدها كيفيّة حصول النبيّ على كلّ هذه المعلومات التي حصل عليها، فقصص الأنبياء ووقائع الماضي والمستقبل الموجودة في كتب أهل الكتاب كيف يمكن لمرض الصرع أن يفسّر اطّلاع النبيّ عليها؟! بمعنى آخر مرض الصرع غير قادر على تفسير المحتوى المعرفي الموجود بالفعل في النصّ القرآني أو غيره، وهذا يعني أنّنا بحاجة لعناصر أخرى تلتئم مع فكرة الصرع كي تفسّر ظاهرة الوحي والنبوّة.

إنّ تأثير صرع الفَص الصُّدغي في تقوية طاقة الإبداع يمكنها أن تبيّن لنا أنّ الأديب سوف يحمل طاقة إبداعيّة تخيليّة كبيرة، تمكّنه من ممارسة نشاط استثنائي، لكنّ هذا الأمر لا يمكنه تفسير ظهور طاقة جديدة له أو إضافة معلومات، فالنبيّ لا يشبه دوستويفسكي في أنّ لديه سابقة أدبيّة، بل فجأةً ظهر عنده هذا الأمر.

يضاف إلى ذلك أنّ صرع الفَصّ الصُّدغي يفضي للنسيان وفقد الذاكرة، ويستيقظ ولا يدري ما حصل معه، مع أنّ هذا لم يحصل في الوحي؛ بل بالعكس كان يفصم عنه وقد وعى ما قال. كما أنّ النوبات هي لأقصى حدّ لدقيقتين، وإلا دخل مرحلةً خطرة، مع أنّ النبيّ كان الوحي يأتيه لمدّة طويلة. وكذلك اضطراب في الكلام وهو ما لم يحصل مع النبيّ. بل كيف يمكن أن يأتيه الوحي وهو على الدّابة أو المنبر مع أنّ هذه النوبات توجب انهيار الجسد؟! كما أنّ المريض يصدر منه هذيان وكلام غير مفهوم وهو ما لا يطابق عوارض النبيّ محمّد. بل يقال

بأنّ المرض يؤثر على الإنسان تدريجيّاً ويضعف عقله بمرور الوقت وهو ما لم يحصل مع النبيّ. بل شكّك بعضهم في فكرة أنّه مرض العباقرة، وقالوا بأنّه لم يثبت بطريقة حاسمة.

إنّ مشكلة التفسير النفسي والعصبي ـ من وجهة نظر نقّاده ـ أنّه أخذ بعض وقائعيّات الوحي وبنى عليها، ولم يحاول أخذ تمام الوقائع والظواهر.

د ـ ثمّة إشكالية خطيرة منهجيّة قيل بأنّه كتب حولها نقد علمي، تقوم على ما يعرف باسم **مغالطة انتقاء الكرز أو قطف الكرز (Cherry Picking)**، وهي تعني أنّ الدافع المصلحي للشخص ـ أو غير ذلك ـ يدفعه لأخذ الجزء النافع له من الصورة، ثم تعميم الحكم، وهنا كان ربط صَرع الفَص الصُدغي بالتديّن مسبَّباً عن خلل منهجي، وهو التركيز على أشخاص متديّنين يعانون في الوقت عينه من الصرع، فتمّ أخذ هذه العينات بهدف استنتاج أنّ كل الظواهر الدينية ناتجة عن الصرع، في حين المقدّمات المنطقيّة لا تعطي أنّ التدين ملازم للصرع. ومرض الصرع تعرفه العرب كما تفيد بعض النصوص.

هـ ـ إنّ عمدة المعلومات التي استهدف تحليلها عصبيّاً حول وقائع الوحي جاءت من السنّة والروايات التاريخيّة، وهنا حاول بعضٌ ـ خاصّة من الشيعة ـ التشكيك في الكثير أو أغلب روايات وقائع الوحي، لاسيما منها تلك التي احتوتها مصادر أهل السنّة، على أساس أنّها أخبار آحاديّة، وغالبها روي من أشخاص لم يكونوا حاضرين وشاهدين، وكثير من هذه الروايات جاء من طريق ابن الزبير عن عائشة، ولهذا خلت المصادر الشيعية الأساسيّة من بعض نصوص وقائع الوحي.

بل يمكن إضافة أنّه إذا كانت نصوص السيرة والحديث هي الأساس في تفسير ما وقع للنبيّ، فلماذا لم تتمّ ملاحظة أنّ هذه النصوص بعينها تدلّ على سماع آخرين غير النبيّ شيئاً مما سمعه النبيّ، كبعض الصحابة وعليّ بن أبي طالب بالخصوص؟!

و ـ ثمّة انتقادات كثيرة في مجال العلوم النفسيّة والعصبية لأعمال أمثال بيرسنجر وغيره، يمكن مراجعتها في دراسات أهل الاختصاص، من نوع أنّ التجارب التي أُجريت كان المرضى فيها قد وضعوا ضمن سياق نتائج متوقّعة، فكانوا مسكونين مسبقاً بفرضية رؤية الله أو أجسام أو أصوات غريبة قبل التجربة، وهذا ما ينافي حياديّة التجارب. وقد سعى النقّاد لإجراء تجارب

مشابهة قالوا بأنّ النتائج فيها لم تكن متطابقة، مما يضعف القوّة العلميّة في تجارب مدرسة الإلهيّات العصبيّة، ويؤكّد ما يُسمّى بعدم إعماء المشاركين في التجارب، وقد نُشرت العديد من البحوث العلميّة في المجلات المحكّمة بهذا الصدد، لباحثين من دول مختلفة من بينها السويد.

وحيث إنّنا لسنا من أهل الاختصاص، فلا يمكننا الحكم هنا من هذه الزاوية، لكنّ وجود خلافات عميقة يدفعنا للتريّث في قبول أو ردّ هذه الادّعاءات.

والخلاصة: إنّ فكرة صرع الفَص الصُّدغي تعاني من مجموعة مشاكل، منها:

عدم تفسير حالات الوحي التي لا تصاحبها عوارض الصرع

عدم تفسير المضمون المعرفي للوحي

عدم انسجامها مع فكرة فقدان الذاكرة

عدم انسجامها مع مدّة الوحي زمانياً في لحظة نزوله

عدم انسجامها مع وقائعيّات الوحي في نزوله على الدابّة أو على المنبر أو نحو ذلك

وقوعها في عدم تفسير تمام وقائعيّات الوحي مع أنّ المفروض لدراسة حالة مرضيّة رصد تمام العوارض

تورّطها في مغالطة "انتقاء الكرز" أو "قطف الكرز" في علم المنطق التطبيقي المعاصر

عدم وضوح الإثبات التاريخي لمجموعة من وقائعيّات الوحي والتي اعتُمدت أساساً في تفسيره

عدم قدرتها على تفسير سماع الصحابة أو بعضهم لشيء حال الوحي

وجود انقسام حادّ في العلوم العصبيّة والنفسية حول دقّة التجارب التي أجراها أمثال بيرسنجر، واتهامها بأنّها تورّطت فيما يُعرف في العلوم التجريبيّة التي من هذا النوع بمشكلة "عدم عماء التجربة"..

وغير ذلك.

إلى جانب هذا كلّه، ثمّة كلام منهجي يحتاج للكثير من التأمّل والدراسة، وهو كيف نعرف أنّ هذا الشخص الذي أُصيب بعارضٍ ما في الفَص الصُّدغي هو في الحقيقة لا يرى واقعاً خارجيّاً، بمعنى كيف نعرف دائماً أنّه يتوهّم ولا نعرف أنّه يرى الآن أشياء نحن لا نراها؟! فما

هي المعايير هنا؟ ينبغي منهجيّاً الجواب عن سؤال: كيف نعرف أنّ الحالة العامّة بين الناس فيما يرون ولا يرون، هي الحالة الطبيعيّة الصحيحة الوحيدة، وأنّ الحالة النادرة من تحوّلات الفَصّ الصُّدغي ليست مطابقة للواقع، فقد يكون الفَص الصُّدغي في بعض تحوّلاته أحد أبواب الانفتاح على عالم آخر، ومن ثمّ فلسنا دائماً أمام مرض.. بل أساساً ما هو تعريف المرض؟ وما هو تعريف الصحّة؟ هذه أمور تقف خلفها أحياناً رؤيتُنا الفلسفيّة.

هذه الأسئلة تبدو بدائيّة، لكنّها ضرورية جداً في التوصّل إلى نتائج هنا. ونحن لا نقدّم أجوبةً لها لصالح هذا الفريق أو ذاك، بقدر ما نريد اكتشاف المعايير القائمة ومديات صحّتها منطقيّاً.

ثانياً: إنّ تفسير ظاهرة النبوّة بأنّها دهاء سياسي، أي بالأخذ بعين الاعتبار التفسير سيّء الظنّ من تفاسير النبوغ السياسي الاجتماعي، لا يساعدنا على دراسة الشخصيّة الأخلاقيّة للأنبياء، فالأنبياء ـ نوعاً على الأقلّ ـ كانوا رموزاً أخلاقيّين، وكان القرآن والتوراة على سبيل المثال ينتقدان بشدّة أنبياء آخرين في أخطاء ارتكبوها، بل القرآن تعرّض بالنقد لشخص النبيّ محمّد ـ بصرف النظر عن فكرة العصمة ـ وهذا يعني أنّ الجانب الأخلاقي الإيجابي من شخصيّة الأنبياء قد تجاهله التفسير الاجتماعي ـ السياسي تماماً، وقدّم قراءة تاريخيّة سيئة الظنّ بالناس دون أن يملك عليها دليلاً ترجيحيّاً. ومجرّد أنّ بعض الناس تستغلّ الدين والله لمصالحها لا يعني قدرتنا على التعميم في حقّ الأنموذج النبوي، فهذه قفزة غير مبرّرة منطقيّاً.

الفكرة النقديّة المركزيّة في تقديري هنا هي أنّ القراءة السيسيولوجيّة التي عرفتها الحداثة، وإلى اليوم، هي ـ نوعاً ـ قراءة سيّئة الظنّ بالإنسان؛ لأنّها تفسّر كلّ شيء فيه على خلفيّة أنّ الأساس فيه هو اللاأخلاقيّة، ولهذا حتى أقدس الناس وأنزههم تحاول هذه القراءة أن تصوّرهم مصلحيّين، وهذا شيء يحتاج لتفكير وتبرير منهجي، ولسنا نوافق على النظر للناس جميعاً بهذه الطريقة.

ثالثاً: إنّه لم يتمّ شرح دقيق لكيفيّة إنتاج الاجتماع البشري والجبر التاريخي لشخصيّات من هذا النوع غير مجرّد تقديم احتمال، بينما نبحث نحن هنا عن ترجيحات، فهناك فرق بين أن تقول لي بأنّ هذا ممكن، وبين أن تقول لي بأنّ هذا هو الراجح أو المتعيّن، وبعد مراجعة كلماتهم لم نجد شيئاً يمكنه أن يقنعنا بترجيح هذه الفرضيّة، على سائر الفرضيات والتي من بينها فرضيّة

نهضة اللاوعي على سبيل المثال.

المشكلة بعينها تظهر في موضوع اللاوعي والضمير الأخلاقي للأنبياء.

رابعاً: إنّ المحاولة الفلسفيّة الأخيرة يمكن أن تخضع لنقد مركّز، وخلاصته:

أ ـ ما الدليل على الأصل الأوّل؟ ولماذا يستحيل وجود ظاهرة لا تعدّد فيها أو قليلة التحقّق؟! إنّ مبرّرات وجود ظاهرة هي مبرّرات وجود سببها، وليس هناك برهان على ضرورة تحقق ظواهر متعدّدة متشابهة أو أسباب هذه الظواهر لمرّات كثيرة. علماً أنّ ظاهرة الوحي هي ظاهرة متعدّدة وفقاً لادّعاءات أهل الأديان أنفسهم.

ب ـ لماذا يعتبر الوحي بمفهومه الديني خارج نطاق الأصل الثاني المتقدّم؟ إنّ فرض أنّ الوحي بوصفه ظاهرة ميتافيزيقيّة أو ذات جانب ميتافيزيقي خارج سياق الأساس الثاني غير مقبول؛ لأنّ هذا قائم على فرض المنطق التجريبي هو الصحيح حصراً، في حين المؤمنون بالوحي يعتبرون أنّ الوحي خاضع لنظام العليّة وقوانين الوجود العامّة غير المنحصرة بالنظام المادّي والتجريبي، وبهذا يكون هذا الأصل نفسه قضيةً تمثل تنازعاً بين الفلسفتين: الماديّة والميتافيزيقيّة.

ج ـ إنّ الأصل الثالث هو كذلك مبنيٌّ على حصريّة الوجود المادّي، بوصفه التعبير الأوحد عن الوجود، وهوما يمثل قضيّة متنازع عليها.

بهذا نكتشف أنّ هذا الطرح ليس دليلاً بقدر ما هو تنزيل لأصول مفروضة مسبقاً على ظاهرة الوحي، فلا يمكنه إقناع المؤمنين بالوحي الإلهي، بل غاية كما يمكنه أن يشكّل تفسيراً للوحي وفق النظرة الماديّة، وبهذا نكتشف أيضاً أنّ هذه التفاسير للوحي متأثرة بالنزعة الوضعيّة إلى أبعد الحدود وتقوم بعمليّة اختزال كلّ ما هو غير مادّي في كونه مادّياً.

(٦)

القراءة التجريبيّة للوحي
الخلفيّات والبنية والنتائج

تمهيد

تعدّ القراءة التجريبيّة للوحي من النظريّات التي شاعت بقوّة خلال القرنين الأخيرين في أوساط فلاسفة الدين وعلماء علم الكلام الجديد خاصّة في الغرب، وثمّة من يُرجع بعض جذورها أو تجلّياتها الأولى إلى شخصيّات قديمة في التاريخ الإسلامي من أمثال أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ).

لقد كان اللاهوت المسيحي منذ بدايات القرن التاسع عشر يولي اهتماماً لنظريّة التجربة الدينية، بهدف تقديم قراءة حداثيّة للمسيحيّة، والدفاع عنها في مواجهة نقّادها، خاصّة من ناحية نقد الكتاب المقدّس، الأمر الذي فتح قناةَ اتصال بين نظريّة التجربة الدينيّة من جهة ونظريّة الوحي من جهة ثانية، لتفادي موجات النقد التي طالت الكتاب المقدّس منذ القرن السابع عشر. وهنا يبرز دور بعض رموز اللاهوت الليبرالي الذي بلغ أوجه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وصولاً إلى نهايات الحرب العالميّة الأولى، ومجيء كارل بارث (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨م).

وككثير من غيره، لم يقف الأمر عند المشهد المسيحي، بل استحوذت فكرة التجربة الدينيّة وقراءتها للنبوّة والوحي، على اهتمام الباحثين المسلمين المعاصرين في الدين، خاصّة في العقود الأربعة الأخيرة، حيث حاولت طرح صيغ متعدّدة لتفسير ظاهرة الوحي والنبوّة بهدف حلّ معضلات عميقة تقف على رأسها إشكاليّات العلاقة بين العلم والدين من جهة، وقيم الحداثة والدين من جهة ثانية.

وثمّة من يرى أنّ من أوائل المفكّرين المسلمين الذين تناولوا هذا النوع من تفسير النبوّة والوحي كان محمّد إقبال اللاهوري (١٩٣٨م) في كتابه الشهير حول إحياء الفكر الديني في الإسلام، غير أنّ موجة التجربة الدينية ـ إذا صحّ التعبير ـ يمكن أن نلاحظها بقوّة في العقود الأخيرة حيث انتشر تفسير العديد من الظواهر الدينيّة ـ وعلى رأسها النبوّة والوحي ـ عبر نظريّة التجربة الدينيّة انتشاراً واسعاً، حتى اعتبرت القراءة الأوحد والأصحّ لفكرة النبوّة والوحي، وهنا تبرز أسماء مهمّة من أمثال عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد الشبستري.

حتى نبسّط الأمور، لابدّ لنا من الحديث عن الوحي والتجربة الدينيّة ضمن سلسلة من المراحل، وذلك على الشكل الآتي:

المرحلة الأولى: مبرّرات ظهور النزعة التجربيّة الدينيّة

التجربة الدينيّة ـ وقد يسمّيها بعضٌ بالتجربة الروحيّة أو التجربة الغامضة أو التجربة القدسيّة أو المقدّسة ـ ظاهرة قائمة بين البشر، كما سوف نرى، منذ آلاف السنين، لكنّ الشيء المستجدّ في الساحة الفكريّة هو المذهب التجريبي الديني أو النزعة التجربيّة الدينية، فالبشر لديهم تجارب دينيّة يوميّاً، لكنّ الذي استجدّ في القرون الأخيرة هو الدراسة الظاهراتيّة للتجارب الدينيّة، فقد عَمَد الباحثون والمفكّرون لدراسة ظاهرة التجارب الدينيّة، وعلى سبيل المثال: الشخص الذي يخوض تجربة دينيّة من خلال الإحساس بالله سبحانه في حياته ورعايته له، أو من خلال تجربة منام يرى فيه رمزاً دينيّاً مثل موسى أو عيسى أو محمّد أو إمام من أئمّة أهل البيت، تترك فيه تأثيراً عميقاً.. هو صاحب التجربة، لكنّ العلماء الظاهراتيّون يقومون بدراسة حالته، ورصد ما يقع معه، وما هي التأثيرات التي تلحقه من وراء هذا الإحساس التجربيّ الحادث.

هذه العمليّة وسّعت من دراسات العلماء لرصد التجارب الدينيّة للمؤمنين، وكذلك التجارب العرفانيّة وأمثالها، وتوصّلوا لمعلومات جيّدة بهذا الصدد، وشيئاً فشيئاً بدأت ـ إلى جانب هذه الدراسات الظاهراتيّة التي اشتغلت عليها اختصاصات متعدّدة، ليس منها فقط علم النفس ـ تظهر نزعة تميل لتفسير الدين وظواهره تفسيراً تجربيّاً بهذا المعنى، وهنا تظهر

النزعة التجريبيّة الدينية، فالظاهراتيّة أفضت بالتدريج إلى التجربيّة التي نبحثها هنا وَقَوَّتْها.

رسميّاً، ورغم وجود كلمات كثيرة مبعثرة في تجارب علماء الدين والعرفاء وغيرهم تتصل بالتجربة الدينيّة، غير أنّ بداية النزعة التجربيّة الدينيّة تعتبر عادةً مع اللاهوتي الألماني فريدريك شلايرماخر (١٨٣٤م)، وهو المصنَّف بمؤسّس اللاهوت الحديث، ويعتبره بعضُ الأبَ الأوّل للاهوت الليبرالي؛ لهذا يشتهر في الغرب أحياناً ـ بدل التعبير عن هذه المدرسة بالمذهب التجريبي الديني ـ التعبير عنها بمشروع شلايرماخر، لشدّة الارتباط بين الاثنين.

وكما هي العادة في الكثير من الحالات، فإنّ مشروع شلايرماخر لم يأخذ رواجاً في حياته وبُعيد مماته؛ لأنّ هناك مدارس فكريّة كبرى كانت تهيمن على أوروبا في تلك الفترة، وبخاصّة الفلسفة الكانطيّة من جهة، والفلسفة الهيجليّة من جهة ثانية، الأمر الذي لم يفسح المجال واسعاً لانطلاق أو اشتهار مشروع شلايرماخر إلا بعد أن اكتشفه رموز كبار روّجوا له من أمثال الفيلسوف واللاهوتي الألماني رودولف أتو (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧م). وهي العمليّة عينها التي رأيناها مع اللاهوتي الوجودي الدانماركي سورين كيركجارد (١٨٥٥م)، الذي اكتشفه وروّج له كارل بارث، وبهذا أصبح مشروع التجربيّة الدينيّة معروفاً في الغرب منذ نهايات القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

لكنّ السؤال هنا: لماذا ظهرت هذه النزعة في فهم الدين وتحليل ظواهره وحقيقته وروحه وجوهره؟

يتداول الباحثون العديد من الأسباب، وسوف أذكر منها أربعة أساسيّة:

السبب الأوّل: انهيار ما يعرف باللاهوت العقلي أو اللاهوت الطبيعي، الذي كان يعدّ توما الأكويني (١٢٧٤م) من أبرز عمالقته عبر التاريخ المسيحي، فاللاهوت الطبيعي يعتمد التفكير العقلي الفلسفي بمدارسه، وبخاصّة المدرسة الأرسطيّة؛ لفهم الدين وتبريره وإثباته والدفاع عنه، فهو يحاول توظيف الفلسفة لخدمة اللاهوت، ويثق بأنّ هذا التوظيف يمكنه أن يرجع علينا بالفائدة الكبرى، غير أنّ اللاهوت الطبيعي قد لا يدّعي أنّ كلّ القضايا الدينيّة يمكن تفسيرها أو إثباتها أو تبريرها بالعقل الفلسفي والمنطقي، بل ثمّة ما يتعالى عن ذلك، ويلزمنا معه سلوك سبيل الإيمان الخالص والأخذ باللاهوت الوحيّ (الوحياني) في هذه الحال، وهو

ما طرحه الأكويني نفسه عندما تحدّث عن التجسّد والتثليث وأمثال ذلك.

لكنّ اللاهوت الطبيعي واجه الكثير من المشكلات منذ بدايات عصر النهضة في القرن الخامس عشر الميلادي وصولاً إلى القرن التاسع عشر، فقد سدّد له مجموعةٌ من الفلاسفة والمفكّرين ضربات غير عادية على مختلف الصعد، وكانت الضربات القاصمة قد جاءت على يد شخصيّات يقف على رأسها الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم (١٧٧٦م).

في هذا الجوّ، شعر شلايرماخر أنّه لم يعد يمكن إنقاذ الدين والنزعة المعنويّة عبر اللاهوت الطبيعي، وأنّ علينا أن نسلك سبيلاً آخر يفهم الدين من خلال كونه تجارب معنويّة مع الله، وليس من خلال كونه قضايا عقليّة بالمعنى المدرسي للكلمة، وبهذا بدأ الطريق يُفتح أمام المدرسة التجربيّة الدينيّة.

السبب الثاني: تعارض العلم والدين، وهي القضيّة التي لها تاريخ طويل في الغرب، فقد شعر شلايرماخر وأمثاله بأنّ العلم بدأ يدكّ حصون الدين باكتشافاته المتتالية، وأنّ البقاء على الوضع السابق لن ينفع شيئاً وأنّ علينا اتخاذ قرار مصيري وإيجاد تحوّل جوهري في قراءتنا للدين تخرِجُنا من هذا الصراع القائم، فكانت التجربيّة محاولة لحلّ هو في الحقيقة يجعل الدين منسحباً من مساحات واسعة يطالها العلم؛ لأنّ المساحات المتنازع عليها بين الدين والعلم، سوف تُصبح جزءاً هامشيّاً من الدين، فيما جوهر الدين سوف يصبح هو التجربة الدينيّة.

السبب الثالث: حركة نقد الكتاب المقدّس، وهي حركة بدأت تقريباً مع الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (١٦٧٧م) في القرن السابع عشر، وبلغت أوجها في القرن التاسع عشر، إذ تمّ الكشف عن معلومات بالغة الخطورة تشكّك في صحّة نسبة الكثير من الكتب الدينيّة في الكتاب المقدّس لمن نُسبت إليهم، بما في ذلك التشكيك في صحّة نسبة التوراة نفسها إلى موسى، والكشف أنّها كُتبت في عصور لاحقة وبشكل تدريجي. بل طال الشكّ ما يسمّى بعيسى التاريخي، وأنّه هل هناك حقيقة تاريخيّة اسمها عيسى مطابقة لما يقوله لنا الكتاب المقدّس أو لا؟

هنا بدا شلايرماخر وأمثاله مضطرّين لاعتبار الكتاب المقدّس غيرَ محوريٍّ في الدين ـ وهو شيء يبدو في غاية الغرابة وسط دينٍ تاريخيّ ـ إذ المحوريّ هو التجربة الدينيّة التي يعيشها الفرد

المؤمن في العلاقة مع الله ونحو ذلك.

السبب الرابع: مواجهة الاختزال الكانطي للدّين في الأخلاق، فقد كان الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (١٨٠٤م) قد فَقَد الثقةَ باللاهوت الطبيعي، ولم يقبل باستخدام العقل النظري في القضايا الميتافيزيقيّة، لكنّه حاول الإبقاء على الدين بوصفه المنظومة الأخلاقيّة أو الضمان الحقيقي للمنظومة الأخلاقيّة، فاختصر الدين في الأخلاق، وهو ما رفضه بشدّة كلّ من شلايرماخر وكيركجارد وأمثالهما، فاختزال الدين في الأخلاق يوشك على إنهاء الدين تماماً، في حين اعتبر شلايرماخر والتجربيّون الدينيّون أنّ الدين يمثل تجربةً معنوية فريدة تقع فوق مستوى الأخلاق، وبها يتميّز الدين عن أيّ شيء آخر، ويصبح حاجةً إنسانيّة لا مفرّ منها.

كانت هذه بعض الأسباب التي دفعت لولادة عصرٍ جديد في التفكير الديني، وهو إعادة فهم الدين ـ ومن ضمنه الوحي والنبوّة ـ ضمن سياق فكرة التجربة الدينيّة.

المرحلة الثانية: مفهوم "التجربة الدينيّة"، تحليل أوّلي مبسَّط

الهدف هنا أن نفهم ببساطة أوّليّة: ما معنى هذه الكلمة؟ وما هي مساحة هذا المصطلح؟

تشكّل كلمة "التجربة" العنصر الأوّل من هذا المفهوم، من هنا يلزمنا أن ندرك جيّداً أنّ تحوّلاً حصل لهذا المفهوم منذ القرن السابع عشر، وإدراك هذا التحوّل يجعلنا نفهم بشكلٍ أفضل فكرة التجربة الدينيّة.

قبل القرن السابع عشر الميلادي، يعطي مصطلح "التجربة" دلالة فعليّة، فالتجربة تعني القيام بفعلٍ ما، فإذا جرّبتُ قيادة السيّارة فهذا معناه أنّني قمتُ بأداء فعلٍ معيّن صدر منّي وخرج، وإذا جرّبتُ الضيافة والكرم فهذا معناه أنّني قمتُ بدعوة الناس إلى بيتي وقدّمت لهم مختلف أنواع الأطعمة والأشربة، وهكذا.

التجربة في هذا المعنى عمليةُ فعلٍ إيجابي صدوري، يمثل المجرِّب فيه صيغة اسم الفاعل الذي يصدر عنه شيء ما، ولهذا فالمجرِّب في المختبر وفي مجالات العلوم الحديثة، يقوم بفعلٍ ما ويُخضع أمراً ما لتجربته ليتوصّل لنتيجةٍ ما.

أمّا بعد القرن السابع عشر، فقد ظهر تفسيرٌ جديد لهذه المفردة دون أن ينسخ التفسير السابق

أو يزيله من التداول تماماً، وهو تفسير التجربة بالانفعال، بمعنى أنّ الأشياء التي نجرّبها لا تعني الأشياء التي نقوم بفعلها أونصدر أمراً ما تجاهها، بل تعني الأشياء التي تقع لنا ونتأثر بها وننفعل لحدوثها، فالتجربة بهذا المعنى تلاحظ علاقتنا الانفعاليّة بالأشياء، ولا تلاحظ انفعال الأشياء بنا.

وعلى سبيل المثال، إذا جرّبتُ شروق الشمس، فليس معنى هذا أنّني أقوم بفعل معيّن يؤثر على الشمس لكي تُشرق، بل على العكس من ذلك تماماً، إنّها الشمس التي تؤثر عليّ، فتجربة شروق الشمس تعني الإحساس والانفعال والحالة التي تنتابني عند مواجهة شروق الشمس، مثل الإحساس بالسعادة أو الابتهاج أو الانبساط أو الأمل أو غير ذلك، وهكذا لو جرّبتُ الكَرَم والجُود، فليس معنى ذلك أنّني أعطيتُ شخصاً مالاً أو دعوتُه لتناول الطعام في بيتي، بل تجربة الكَرَم تعني الإحساس الذي انتابني عند تقديم المال له، وكيف أثر هذا الفعل فيَّ؟ مثل إحساس الرضا والفرح والسكينة وغير ذلك.

هذا يعني أنّ إنسان العصر الحديث بات يفهم من التجربة في المجال الإنساني مواجهةَ شيء ينتج عنها سلسلةٌ من العوارض النفسيّة والذكريات المؤثرة في تكوين ذاته وهويّته وحالاته وانطباعاته، وهذا المفهوم للتجربة هو المأخوذ في مصطلح "التجربة الدينية" كما سنوضحه بحول الله.

بناءً عليه، لو أردنا ممارسة تحليل أوّلي للمفهوم الجديد للتجربة، فبإمكاننا استنتاج أنّ هناك فرقاً جوهريّاً بين المعرفة المجرّدة والتجربة، فقد يكون لديك معرفة بفكرة موت الابن، فجارك أو قريب لك توفّي ولده، لكنّ هذه المعرفة ليست تجربةً، بل تصبح تجربةً عندما يتوفّى ولدك وتعيش هذا الإحساس والتأثر والانفعال بهذه الحادثة. إنّ وعيك المعرفي شيء ووعيك الإحساسي شيء آخر، من هنا تترتّب على التجربة والمعايشة نتائج من نوع أنّك ستملك شعوراً بمعاناة الآخرين عند التجربة أكبر مما تملكه عند مجرّد المعرفة، كما أنّك ستعيش القضيّة بشكل حيّ لا بشكل ميّت، فلن تنتقل الفكرة إليك ميتةً عبر مفهوم ذهني، بل ستأتيك حيّةً نابضة مفعمة بالهيجان. ولأنّنا لا نتحدّث عن معرفة، فالقضيّة غير مرتبطة بسياقات إنتاج المعرفة عند الإنسان من نوع الأدلّة العقليّة والتجريبيّة وغير ذلك.

تبقى خاصية بالغة الأهمّيّة هنا، وهي خاصية الخصوصيّة؛ فالتجربة شأن فردي شخصي لا يمكن نقله؛ لأنّه جزئي حقيقي، بمعنى أنّ الشخص نفسه هو المخوّل توصيف تجربته لنا، لا بمعنى أنّ تجربة موت الابن لا تحدث إلا لشخص واحد، بل هي تحدث بالفعل لكثيرين، ويتشابهون كثيراً في العوارض الطارئة عليهم نتيجتها، لكن مع ذلك فإنّ كلّ تجربة لها خصوصيّاتها وما يفرّدها، ولا يستطيع أحد الحصول على إدراك حقيقي لتجربة زيدٍ من الناس إلا عبر نقل زيد لنا توصيفه لهذه التجربة، وإلا سيكون توصيفنا لها منقوصاً ما لم نجعل توصيف صاحب التجربة أساساً في توصيفنا لها، وبهذا ندرك أنّ ما يصل إليه الآخرون حول تجارب شخصٍ ما ليس التجربة عينها، بل تفسير هذه التجربة.

انطلاقاً من هذا المفهوم للتجربة، يمكننا معرفة أنّ لها مجالاً واسعاً، فهي لا تختصّ بمجالٍ معيّن، فهناك:

أ ـ تجارب حسيّة، مثل ملامسة النار أو الثلج، وما يتركه من تأثير انفعالي على باطن الإنسان.

ب ـ وتجارب جماليّة، كالنظر في لوحةٍ فنيّة رائعة أو في عمل أدبي راقٍ، أو في موسيقى أو غناء، وما يتركه من تأثير حيّ ونابض على الذات وما يفعله من إحساسٍ طربيّ مدهش؛ إذ هذا الأمر يختلف في حيويّته عن حالة المعرفة المجرّدة بوجود نصّ ما أو موسيقى معيّنة، تماماً كحال من يقرأ القرآن ـ بما له من صفة أدبيّة عالية ـ وهو متذوّقٌ للشعر والأدب، فإنّه سيحسّ بشكلٍ حيويّ بالنصّ ويتفاعل معه ويتأثر به، أكثر ممّن يستمع إليه وهو لا يعرف العربيّةَ أو يخبرونه بوجود نصّ رائع في اللغة.

ج ـ وتجارب أخلاقيّة، يواجهها الإنسان أو يعيشها، فتترك تأثيراً في روحه.

د ـ وتجارب عرفانيّة، من نوع إحساس العارف بوجود الله في كلّ شيء، أو بتعبير آخر أيضاً: إحساس الوحدة في الوجود.

هذا بناء على تمييز التجربة العرفانية عن التجربة الدينيّة.

هـ ـ وتجارب دنيويّة، بمعنى طبيعة الأحاسيس والمشاعر والانفعالات الباطنيّة التي يحياها شخص علماني مادّي.

و ـ وتجارب دينيّة، وهو ما سنبحثه هنا.

بعد أن أخذنا تصوّراً عن مفهوم التجربة هنا، والمفروض أنّنا نعرف ما هو الدين، ولو بنظرة أوّليّة، يمكننا الاستنتاج بأنّ التجربة الدينيّة ـ بتعريف أوّلي بسيط ـ عبارة عن التجربة التي تتمّ فيها مواجهة أمر له صلة معيّنة بالدين بمعنى ما له.

لكنّ هذا لا يعني أنّ تعريف "التجربة الدينيّة" بات سهلاً، فقد لاحظنا وجود تعريفات متعدّدة لهذا المفهوم، ويجب أن نشير لبعضها فقط؛ كي تتضح الصورة:

التعريف الأوّل: التجربة الدينية هي تجربة الله أو الأب، بمعنى أنّها ما يعيشه الإنسان عندما يجرّب الله ويعايشه، ما الذي يحصل للإنسان الذي يعيش مع الله؟ يدعوه، يرجوه، يأمل منه، يخافه، يحسّ به، ينبهر بفعله، يعشقه، وغير ذلك؟ إنّ التجربة الدينيّة هي الإحساس بالله أو بالأب.

هذا التعريف، يحدّد التجربة بمواجهة واحدة وهي الله، لهذا رفضه بعض وقالوا بأنّ المواجهة الدينيّة قد لا تنحصر بالله، وعلى سبيل المثال، ماذا لو رأى يهوديّ موسى في المنام وأحدثت الرؤية فيه إحساساً خاصّاً أو رأى شيعيّ أحد أئمّة أهل البيت، وهكذا؟

التعريف الثاني: التجربة الدينيّة هي تجربة الأمر القدسي أو الأمر المتعالي، فهي علاقة باطنيّة مع أمر متعالٍ.

هذا التعريف لا يحدّد الأمر المتعالي بالله، بل يفتح الطريق أمام توسّع في مفهوم التجربة الدينيّة، وقد اختار هذا التعريف الكثيرون، غير أنّ بعضهم حاول أن يوسّع مفهوم الدين من دائرة الأديان التاريخيّة إلى دائرة الأديان الوضعيّة، فماذا عن التجربة التي يحياها عارفٌ مع الطبيعة؟ فهو يحسّ بعلاقةٍ مع الطبيعة المحيطة به، وربما يتّحد معها في إحساسه، والطبيعة ليست أمراً قُدسيّاً أو متعالياً؛ لهذا فضّل بعضهم التوسّع أكثر في تعريف التجربة الدينيّة لتستوعب تمام هذه التجارب المعنويّة في العالم.

سأكتفي بهذين التعريفين فقط ودون محاكمة؛ لكي نأخذ فكرة أوّليّة عن طبيعة الموضوع؛ لأنّ الأهمّ من هذا كلّه هو رصد بِنية التجربة الدينية وخصائصها ومقوّماتها، حيث توجد نظريّات متعدّدة وقراءات متعدّدة هنا.

المرحلة الثالثة: التجربة الدينيّة، الطبيعة والبِنيَة والتكوين

قدّمنا فيما مضى تعريفاً عامّاً يوضح أساس الفكرة المطروحة هنا، لكنّنا في هذه المرحلة سوف نحاول رصد مكوّنات التجربة الدينية أو البنية وعناصر التكوين الرئيسة، الأمر الذي يُفهمنا فكرة التجربة الدينية بشكل أعمق ويحلّلها بشكل أدقّ.

توجد هنا عدّة تصوّرات بين فلاسفة الدين واللاهوت المحدَثين والمعاصرين، وسأكتفي بذكر اثنين منها:

أ. التجربة الدينيّة بمثابة إحساسٍ خالص، مشروع شلايرماخر ثمّ أمثال أُتو

هذا التصوّر هو الذي طرحه شلايرماخر[١]، ويقوم على أنّ التجربة الدينية تنتمي لمقولة الإحساس، وليس لها ـ في ذاتها ونفسها ـ أيّ علاقة أو ارتباط بالأبعاد المعرفيّة أو التجارب العلميّة المتضمِّنة لمعرفة إضافيّة.

وعندما يحلّل شلايرماخر مفهومه للإحساس، ويحاول أن يرشدنا إليه، فهو يراه إحساسَ التعلّق بالمطلق المنفصل عن هذا العالم، فعندما يعيش الفرد تجربة الإحساس العميق بأنّه كالقشّة المتعلّقة بهذا المطلق الهائل الذي لا يمكن حدّه أو حصره، هذا الإحساس بنفسه هو عبارة عن التجربة الدينيّة وجوهرها وحقيقتها.

كلّ من يملك إحساساً من هذا النوع، وليس مجرّد معرفة ذهنيّة، فهو يملك تجربةً دينيّة، وكلّ من لا يملك مثل هذا النوع من الإحساس، فهو وإن كانت لديه تجارب أخرى، غير أنّه فاقد للتجربة الدينيّة.

---

(١) صنّف شلايرماخر كتابين أساسيّين، هما:

الكتاب الأوّل، في الدفاع عن الدين، وقد تُرجم إلى اللغة العربيّة بأكثر من ترجمة مطبوعة، أهمّها ما حمل أحد عنوانين: «حول الدين، دفاع عن الدين ضدّ منتقديه» و «الدين، دفاع عنه ضدّ المنتقدين». هذا الكتاب كتبه سنه ١٧٩٩م؛ ويصنّف على أنّه بداية نشوء اللاهوت الليبرالي. وقد أراد شلايرماخر من هذا الكتاب أن يدافع عن الدين ضدّ موجات التشكيك والتيارات العقلانيّة التي تحدّثت عن عدم إمكان إثبات الله وضرورة حذف الميتافيزيقا تماماً من حياتنا.

الكتاب الثاني، وهو كتاب «الإيمان المسيحي».

وإذا سألنا شلايرماخر عن موقع المعرفة الدينية والأعمال والطقوس والسلوكيات الدينيّة، فهو يقول بكل وضوح، بأنّها ليست هي التجربة الدينيّة التي تعتبر عنده جوهر الدين، وإنّما هي أمرٌ يأتي عقب التجربة الدينيّة، فما نسمّيه نحنُ بالمفاهيم الدينية أو السلوكيات والأعمال والطقوس الدينيّة أو العقائد والتصوّرات الدينيّة حول الوجود والخالق والحياة، يعتبره شلايرماخر أمراً ثانوياً وهامشياً في بِنية الدين، يأتي عندما تبدأ عمليّة تفسير التجربة الدينيّة، فيقوم العقل والوعي والاجتماع الديني بتكوين هذه السلوكيات والطقوس والمفاهيم؛ لتعبّر عن تجربته في الحقيقة، وبهذا يظهر المجتمع الديني في الحياة.

معنى ذلك بشكل دقيق أنّ التجربة الدينيّة إحساس خالص، وأنّ المعرفة تأتي عقب بدء الإنسان بتفسير هذا الإحساس وتصوّره ذهنيّاً والذهاب خلفه، فالإحساس في نفسه لا يعطي معرفة، ولا يمكن وصفه بالخطأ، لكنّه تفسير الإحساس هو الذي يعطيها.

بهذا توصّل شلايرماخر إلى أنّ الدين ـ الذي هو في جوهره التجربة الدينيّة ـ عبارة عن شيء لا يمكن أن يعطينا إيّاه العلم ولا العقلانية ولا النقد التاريخي ولا أيّ شيء آخر؛ لأنّ هذه كلّها لا تعطي إحساس التعلّق التامّ بالمطلق، إحساس تشعر فيه بأنّك جزءٌ صغير في اللامتناهي، هذه رحلة باطنيّة، أغدو فيها لا قرار لي ولا كينونة إلا عين التعلّق بالمطلق اللامتناهي، وهذا المطلق هو ما نسمّيه نحن بـ "الله".

إذن، لأوّل مرّة يتمّ تعريف الدين بهذه الدائرة الداخليّة الباطنية التي يقوم العقل لاحقاً بالتعبير عنها، فتعبيري وشرحي لهذا الإحساس ـ عندي أو عند غيري ـ هو التفسير العقلي للتجربة، وعندما يعبّر عنها يظهر ما نسمّيه علم اللاهوت، وتظهر الأديان بوصفها كتباً دينيّة، وبهذا لم يعد جوهر الدين مجموعة من القضايا الخبرية والتاريخيّة والعقائديّة.

من هنا ميّز شلايرماخر بين اللاهوت، وهي عبارة عن علوم وقضايا، وبين الدين، وهي تجربة روحيّة عميقة يعيشها البشر عند المصائب على سبيل المثال. إنّه يعتبر أنّ علينا أن لا نستخفّ أو ننكر هذه التجارب، بل هي جزء من بنيتنا الداخليّة لا يمكن حذفه من الحياة. وبهذا يصبح الدين جزءاً عميقاً من بنيتنا الداخليّة؛ لأنّنا لسنا مجرّد عقل وجسد ورغبات، بل نحن أيضاً طاقات روحيّة عميقة كاملة في داخلنا.

لكنّ تمييز شلايرماخر بين الدين (التجربة الدينيّة) واللاهوت، لا يعني أنّ اللاهوت عنده بات بلا قيمة، بل هو مهمّ؛ لأنّه يمثل رحلة التأمّل والتفكير في هذه التجارب الروحيّة بأشكال لغويّة ومفاهيميّة، لكنّه غير قادر على أن يكون أعلى من الدين. بهذا بدأ اللاهوت الحديث في الغرب يفكّر بقراءة باطنيّة روحية معنوية تجريبيّة للدين.

هذه بداية جديدة لرحلة طويلة في المسيحيّة تدور أيضاً حول تعريف الدين من جديد، ونحن نعرف أنّ الغرب الحديث في القرون الأخيرة شهد ما يعرف بثورة إعادة التعريفات.

انطلاقاً من هذا كلّه، تأخذ نظريّة شلايرماخر الوحي؛ لتفهمه على أنّه تجربة دينيّة عاشها أحدٌ ما في ذلك الزمان الذي وقعت فيه، فالوحي النبوي هو من أرقى أشكال التجربة الدينيّة، وأعلى شكل للتجربة الدينية على الإطلاق هو ما حصل لعيسى.

تترك هذه القراءة للدّين بوصفه تجربة إحساسيّة غير معرفيّة، تأثيرها على كيفيّة تعاطي مدرسة شلايرماخر مع الكتاب المقدّس، وكيفية تخطّيها الأزمات النقديّة التي واجهت هذا الكتاب، فما يهمّ هذه المدرسة من الكتب الدينيّة أنّها من جهة تخبرنا عن واحدة من أرقى التجارب الروحيّة الدينيّة، كما تلعب من جهة أخرى دوراً تحريكيّاً عند مواجهة المؤمن لها، فهي تقوم بتحريكه نحو التجربة، فهناك فرق بين أن تقرأ كتاباً في علم الرياضيات فتتزوّد منه معرفةً إضافيّة لعقلك، وأن تقرأ القرآن أو الإنجيل؛ لأنّ الكتب الدينية لا يقرأها شلايرماخر ليأخذ منها معلومات تاريخيّة أو عقائديّة أو نحو ذلك، لكي يشعر بتعارض العلم والدين عندما يعارض نصٌّ ديني معطيات علميّة! بل هو يواجهها ليأخذ منها طاقة، فالنصوص الدينية في الأديان ليست للمعلومات وللقراءة التاريخيّة، حتى نقول: ما تقوله هنا ثابت، وما تقوله هناك باطل ومناقض للعلم أو النقد التاريخي مثلاً، بل قيمتها في تعبيرها عن تجربة أولئك الذين عاشوا في ذلك الزمان، ويمكنها أن تتحوّل إلى طاقة كبيرة تعطي قارءها فرصة عيش تجربة دينيّة جديدة.

المثال المتداول في بعض الأوساط هنا هو مثال فريق كرة القدم والجمهور المشجِّع الذي يدقّ على الطبول، فإنّ ما يفعله الجمهور لا يضيف أيّ خبرة للاعبين، بل هو يمنحهم طاقةً عظيمة. إنّ الكتب الدينيّة لا ينبغي أن تُقرأ بوصفها كتباً معرفيّة كما يفعل جمهور المؤمنين، بل يفترض

أن تقرأ بوصفها كتباً تحفيزيّة أو خَلْقِيَّة، بمعنى أنّها تخلق طاقةً رهيبة وإحساساً فريداً لا تخلقهما الكتب الأخرى، وهذا ما يشبه التفريق الذي يطرحه غيرُ واحد، بين الأنبياء والفلاسفة في قدراتهم على تحريك الشعوب والأمم.

ولو أراد أحدنا أن يقرأ الكتب الدينية على أساس أنها مصادر معرفيّة، فعليه أن يدرك أنّها تحتوي الصواب والخطأ؛ لأنّ تفاسير التجربة تظلّ عرضة لذلك.

ولنعبر قليلاً من شلايرماخر نحو رودولف أتو (١٩٣٧م)؛ فسوف نجده من أبرز المتأثرين والمتحمّسين لنظريّة شلايرماخر، غير أنّ أتو يضيف فكرةً مهمّة هنا، وهي أنّه يقرأ الله من زاويتين: زاوية يمكن معرفته فيها بالعقل، وهي معرفة أنّه عالم وقادر وخالق ونحو ذلك، فالعقل الإنساني يفهم الله من زاوية هذه الأسماء والصفات، بينما ثمّة زاوية أخرى هي ذات الله المقدّسة أو ما يعتبره هو التقدّس الإلهي. إنّ هذا الأمر القدسي المعبِّر عن ذات الحقّ سبحانه لا يمكن معرفته بالعقل، فهو فوق طور العقل برأيه، ولهذا يعتبر أنّ الطريق لفهم الله لا يكون إلا عبر الإحساس الذي هو التجربة الدينيّة.

وعلى أيّة حال؛ فإنّ تحليل شلايرماخر للتجربة الدينية بإرجاعها لمقولة الإحساس، قد حظي بشهرة واسعة في الأوساط المتنوّعة خلال القرنين الماضيين وما يزال إلى اليوم، لكن في الوقت عينه سجّلت سلسلة من النقود على هذا التحليل، ومن أبرزها نقد التصوّر القائل بأنّ الإحساس منفصل عن المعرفة، وأنّه لو كان منفصلاً تماماً فكيف ولدت التفاسير من التجارب الدينية؟! وغير ذلك من الإشكاليّات التي لا نخوض فيها الساعة.

ما الذي دفع شلايرماخر بالخصوص لفهم الدين عبر التجربة الدينيّة؟!

ثمّة سؤال هنا: ما هو السياق المحيط بشخص شلايرماخر وأدّى به لطرح الدين بهذه الطريقة الجديدة بالكامل غير الأسباب العامّة الأربعة التي تحدّثنا عنها سابقاً؟

والجواب عن هذا السؤال قد يكمن في:

أ ـ عيش شلايرماخر مع أسرته في ظلّ تيار بروتستانتي وحركة لوثريّة بلغت أوجها منذ أواخر القرن السابع عشر وإلى منتصف القرن الثامن عشر، تُعرف بالفرقة الزهديّة التقويّة

(**Pietism**)، فهذه الفرقة كانت تدعو البروتستانت الذين صاروا اليوم هم القوّة المسيطرة في الشمال الأوروبي للعودة إلى الحياة المعنويّة والزهديّة والروحيّة وترك الحياة الدنيويّة، وأن لا يقعوا في الخطأ الذي وقع فيه كثيرٌ من الكاثوليك قبلهم من الذين غرقوا في الدنيا والأبّهة، الأمر الذي كان مارتن لوثر نفسه قد ثار على الكاثوليكيّة بسببه.

ب ـ ظهور المذهب الرومنطيقي (أو الرومانسي) في الغرب، وهو مذهب فلسفي أدبي ظهر في القرنين السابع والثامن عشر؛ لمواجهه طغيان النزعة العقليّة لعصر الأنوار، حيث اعتبر أنّ عصر التنوير بالغ في تقدير العقل واعتباره الوحيد الذي يملك السلطة المعرفيّة، وأنّه من الضروري التحرّر من هذه القيود وترك النفس تعبّر عن ذاتها.

لم يكن المذهب الرومنطيقي مذهباً دينيّاً، بل مذهب فلسفي أدبي جماليّ إنساني، ترك تأثيراته على أوروبا بشكلٍ واسع في تلك الفترة. وقد كان شلايرماخر صديقاً مقرّباً لبعض أبرز الكتّاب الكبار الرومنطيقيين، بل هم الذين حثّوه على أن يقدّم قراءة رومنطيقيّة للدين، وعلّموه فنون التأليف والكتابة والتصنيف.

يعتبر المذهب الرومنطيقي أنّ العقل عندما يريد أن يدرك الحقائق فهو يقوم بتجزءتها، مثل ما يحدث في التعريفات المنطقيّة، فلا يمكن للعقل أن يدرك شيئاً في حال اتصال ذلك الشيء وعدم تبعّضه، وهو ما اعتبروه قتلاً للحقيقة بهدف فهمها، ودعوا إلى سلوك الإحساس سبيلاً للمعرفة المباشرة بالأشياء، رغم أنّهم في العادة ما كانوا متديّنين.

الرومانسيّة أو الرومنطيقيّة محاولة لتحرير الفرد والتركيز على فردانيّته، وهو ما رأينا تأثيره على شلايرماخر، ولهذا كانت الرومنطيقيّة من تيّارات التفكيك بين الأدب والأخلاق، فهي لا تحبّ الخضوع لمنظومات قانونيّة في أيّ شيء، وفي ظلّها ظهرت تيّارات أدبيّة وفنيّة بعيدة تماماً عن أشكال الضبط الأخلاقي.

بالتيار التقوي البروتستانتي والتيار الفلسفي الرومنطيقي، تأثر شلايرماخر، وسعى لتكوين تصوّر جديد عن التجربة الدينيّة وموقعها في الدين، يتلافى من خلاله مجمل المشاكل التي واجهتها المسيحيّة في ذلك العصر.

ب. التجربة الدينيّة بمثابة تبيين ما فوق طبيعي للتجربة، محاولة براودفوت

ينتمي هذا التحليل إلى المفكّر وفيلسوف الدين الأميركي المعاصر واين براودفوت (Wayne Proudfoot)[1]، فقد رفض نظريّةً طرحها الفيلسوف الأميركي المعاصر وليام ألستون (William Alston)[2]، تُرجع التجربة الدينيّة إلى تجربة حسيّة، حيث قال في نقد هذه النظريّة بأنّه لو كانت التجربة الدينية تجربةً حسيّة أو من نوعها، لكان معنى ذلك أنّه لابد أن يكون إلى جانب الشخص صاحب التجربة شيءٌ آخر مؤثر؛ فأنت عندما تجرّب النار فتحرقك فلابد من فرض وجودك، ولابد أيضاً من فرض وجود النار، وأنّها هي التي قامت بالتأثير عليك، بحيث جعلتك تنفعل بها، فالنار بوصفها متعلّق التجربة حقيقةٌ قائمة، وإلا فإذا لم تكن النار موجودة أساساً فإنّك لا يمكن أن تكون قد حظيت بتجربة حسيّة، بل كلّ ما حصلت عليه هو وهم وسراب وخيال سيطر عليك.

هذا يعني أنّ تفسير التجربة الدينية بالتجربة الحسيّة أو من نوعها أو على نسقها، يفرض أنّ متعلّق التجربة له وجود في الخارج العيني، وهذا ما لم يوافق عليه براودفوت؛ لأنّ معنى ذلك هو تقليص التجارب الدينيّة القائمة في العالم إلى تلك التي يكون مفروضها الوجودي حقيقيّاً، الأمر الذي يعني بذاته أنّ بعض ما هو من التجارب الدينية سوف يخرج عنها، وبعضها سيكون داخلاً فيها. فكأنّ براودفوت يريد تقديم تحليل بنيوي للتجربة الدينيّة آخذاً بعين الاعتبار أنّ جميع تجارب البشر في مختلف الديانات والملل والأقوام هي تجارب دينية، وعليّ تقديم تفسير لها وتحليل لبنيتها يحافظ على استيعابها جميعاً، ولهذا فهو يفكّر بذهنيّة فيلسوف الدين بامتياز.

وفقاً لذلك، فإنّ دينيّة التجربة عند براودفوت ليست في متعلّق التجربة، بل في فاعل التجربة، بمعنى أنّ فاعل التجربة ـ وهو الإنسان ـ كيف يفهمها؟ وكيف يقوم بتبيينها وتفسيرها؟ فإذا فسّرها تفسيراً طبيعيّاً مادّياً فهو لن يعتبرها دينيّةً، كما لو فرضنا أنّ فاعل التجربة اعتبر أنّ ما حصل معه ناتج عن تأثيرات فسيولوجيّة أو عصبية مادية في بدنه، فهو في هذه الحال يخلع عنها صفة التجربة الدينيّة، بينما لو رفض فاعل التجربة هذا التفسير واعتبر أنّها فوق التبيين

---

(١) مولود عام ١٩٣٩م.

(٢) متوفّى عام ٢٠٠٩م.

الطبيعي المادي فهو في هذه الحال يكون قد جعلها تجربةً دينيّةً.

لا يعني ذلك أنّ ما يعتبره فاعل التجربة تجربةً دينيّة هو في الواقع تجربة غير طبيعيّة مادية، بل قد يكون كذلك في بعض الأحيان، غير أنّ المهمّ لبراودفوت أنّ التجربة الدينية ظاهرة تأخذ دينيّتها من طبيعة تبيين فاعلها لها، فالمسيحي الذي يخوض تجربةً ما، فيعتبرها ما فوق مادّية طبيعيّة، بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، يمكن لنا اعتبار تجربته دينيةً، ليس لأنّها متصلة بما فوق التفسير الطبيعي في الحقيقة، بل لأنّه هو تلقّاها كذلك.

ينتج عن هذا كله خطوةٌ بالغة الأهميّة قدّمها براودفوت، وهي أنّ التجربة الدينيّة لا يمكن لها إلا أن تكون خاضعةً للتوصيف والتفسير من قِبَل فاعلها، فإذا لم يكن لها أيّ تفسير من قبل الفاعل يربطها بالأسباب ما فوق المادية، فلن تكون تجربةً دينيّة أساساً، وهذا هو ما يعرف في فلسفة الدين بأنّ التجربة الدينيّة لا تنفصل عن معتقدات فاعلها؛ لأنّ تفسيره لها قائم على معتقداته وتصوّراته المسبقة، فلا يمكنه تفسيرها بدون مفروضات ذهنيّة مسبقة وخلفيّات ثقافية كذلك، من هنا «لا تجربة دينيّة من دون تفسير»، وهذه هي الفكرة المحوريّة التي استخدمها كثيرون في مجال تحليل القضايا الدينيّة في العصر الحديث.

من الواضح ـ وفقاً لتحليل بِنية التجربة الدينيّة ـ من منظور الباحثين هنا، أنّ تجربة الوحي تجربةٌ دينيّة بامتياز، إمّا من زاوية أنّ الوحي يتضمّن إحساساً باطنيّاً ناتجاً عن المواجهة مع العالم المقدّس ومع الله، أو من زاوية أنّه من نوع التجارب الحسيّة وقوانينها كما يعتبر ألستون، أو من زاوية أنّ فاعل التجربة، وهم الأنبياء، يقدّمون تجربتهم مفسّرةً عندهم بطريقة يعلون بها عن العلل والعوامل المادية الطبيعيّة. هذا ما سيفتح المجال لدراسة ظاهرة الوحي من زاوية نظريّات التجربة الدينيّة؛ لانطباق المكوّنات البنيويّة للتجربة على الوحي.

المرحلة الرابعة: التجربة الدينيّة، الأنواع والأقسام

آخر نقطة يلزمنا شرحها قبل الكلام عن بعض تفاسير الوحي المنتمية ـ بشكل أو بآخر ـ للمذهب التجريبي الديني، هو أنواع التجربة الدينيّة. فثمّة اختلاف عميق بين الباحثين هنا في وجود أنواع وأقسام للتجربة الدينيّة، ويوجد هنا تياران كبيران:

التيار الأوّل: التيار الذاتوي الجوهري، وهو تيار يرى أنّ جميع التجارب الدينيّة في العالم بكلّ تصنيفاتها المزعومة ترجع في جوهرها وبنيتها لحقيقة وذات واحدة، ولا توجد أنواع وموائز جوهريّة بينها إطلاقاً، فلا فرق من حيث البنية والتجربة بين التجربة العرفانيّة والتجربة النبويّة الوحييّة، ولا فرق بين تجربة مؤمن عادي في مكانٍ ديني حصلت له وبين تجربة أكبر عارف في أيّ قضية كانت، فكلّه واحد، وهو مواجهة أمر إلهي أو أمر قدسي متعالٍ أو أمر ما فوق طبيعي أو ما شابه ذلك.

الشيء الذي يميّز تجربةً عن أخرى عند هؤلاء هو أمر عارض طارئ أو لاحق على التجربة نفسها، مثل الفضاءات الثقافيّة واللغة وفاعل التجربة ونحو ذلك، فما نتصوّره تنوّعاً في التجربة نفسها يراه هؤلاء خارج التجربة، مختزلين جميع التجارب في نوعٍ واحد، وهذا يعني أنّهم يعتبرون تفسير التجربة أمراً مغايراً للتجربة نفسها، في حين يرى آخرون من النقّاد أنّ هذا الأمر خاطئ من الأساس، فكلّ تجربة تختزن تفسيرَها داخلها، وهذه معركة آراء بين فلاسفة الدين في العصر الحديث.

التيار الثاني: التيار البنائي، وهو تيار يرى أنّ هناك تمايزات حقيقيّة بين التجارب، ومن ثمّ فهذا التيار من الطبيعي أن يذهب نحو تنويع التجارب الدينيّة، ولهذا ظهرت هنا تنويعات متعدّدة، فبعضهم جعلها اثنين وبعضهم ثلاثة وبعضهم أكثر، لكنّنا سوف نشير لواحد من أهمّها، وهو التنويع السداسي لكارولين فرانكس ديفيس[1]، حيث يتمّ تنويع التجربة الدينية لستّة أنواع[2]:

النوع الأوّل: التجارب التفسيريّة (Interpretative Experiences)

سبق أن ألمحنا أنّ التجارب الدينية برمّتها هي تجارب تفسيريّة، لا أقلّ من وجهة نظر

(1) The Evidential Force of Religious Experience.

(٢) يجب أن أشير هنا إلى أنّ تنويعات التجارب هنا سيكون لها صلة عظيمة بقيمتها ومحتواها المعرفي وقدرتها الإثباتيّة، ومن ثمّ فهذه التنويعات تتصل بجوهر التجربة من جهة، وما ينتج عنها من جهة ثانية، في روح صاحب التجربة لاحقاً. كما لابدّ من الإشارة إلى أنّ تقسيماتهم كثيراً ما لا تكون خاضعة للنظم المنطقي في عمليّة القسمة، بل متداخلة.

بعضهم، لكنّ المراد من هذا النوع الأوّل هنا هو التجارب التي تكون التفاسير فيها هي الأساس من أغلب النواحي، بمعنى أنّ التفسير هو العلامة البارزة بقوّة فيها، ومن ثمّ فمن حيث هي تجربة ليست دينيّةً، لكن من حيث تفسيرها يمكن أن نطلق عليها اسم التجربة الدينيّة.

وسوف أعطي مثالين على ذلك، وهما من الأمثلة المشهورة المتداولة:

المثال الأوّل: **شيوع وباء عارم**، ولنأخذ مثالاً معاصراً، وهو فيروس كورونا، فهذا الحدث هو حدثٌ طبيعي بامتياز، وله أسبابه الطبيعيّة وفقاً لدراسات العلماء، لكنّ المؤمن يخوض مع هذا الحدث تجربة دينيّة جوهرها التفسير، فعندما يواجه المؤمن المعتقد برحمة الله وغضبه في الدنيا والمؤمن في الوقت عينه بشيوع الفساد في الأرض، عندما يواجه ظاهرةَ كورونا فهو يقوم بخلع تفسير عليها؛ انطلاقاً من خلفيّاته المعرفيّة. إنّ المواجهة تحدث في نفسه إحساساً ما يفضي لقناعات أو يتضمّن قناعات مسبَقة، وهو أنّ هذا الفيروس جاء على إثر طغيان الناس، عقوبةً لهم على أفعالهم وهكذا..

المثال الثاني: **استجابة الدعاء**، فالمؤمن قد يتوجّه إلى الله أو إلى روح أحد الأولياء والصالحين بالدعاء مراراً وتكراراً أن يرزقه الله مولوداً، وبعد عدّة سنوات يُرزق بالفعل بمولود، وفي هذه الحال فإنّ هذا المؤمن يواجه ظاهرة المولود الجديد بإحساس يفسّره بأنّه استجابة من الله لدعائه، فهو يخلع على الظواهر القائمة تفسيراً دينيّاً نابعاً من قناعاته المسبقة باستجابة الله للدعوات، ولهذا لو كان يؤمن مسبقاً بأنّ النصوص الدينية التي تأمر بالدعاء ليست إلا نصوصاً تربويّة بهدف حثّ الناس على الاقتراب من الله، وليس لها أيّ نتائج عمليّة في الاستجابة، فهي مثل نصوص التربية التي يمارسها الوالدان مع الأولاد.. فلن يقوم بخلع هذا التفسير على ارتزاقه بمولود.

هنا تظهر المقولة الشهيرة في وسط علماء الكلام الجديد واللاهوتيين المعاصرين، والتي تقول بأنّ الدين والإيمان من طبعهما خلع معنى حيّ على الأمور الجامدة الصامتة، فالإيمانُ يفسر كلَّ صمتِ المادّة بأنّه حياة وحيويّة وحوار أبدي، وكأنّ كلّ شيء يسير وفقاً لعقلانيّة وتأمّل وتدبّر وخطط، منطلقاً في هذا كلّه من التفكير الغائي في الوجود، وهو تفكيرٌ يمثل في الأديان أهمّ

ركائزها وعناصر فلسفتها.

فلاسفة الدين في العادة لا يولون كثير أهميّة لهذا النوع من التجارب في سياق الحديث عن قوّة إثبات التجربة والعنصر الاستدلالي المعرفي الإثباتي فيها؛ لأنّهم يرونها مشاعر دينية غير قادرة على تقديم معطيات حقيقيّة لنا، إذ ليست هذه التفاسير بالصحيحة دائماً، فلوحدها لا تقدر على أن تُسعفنا بشيء ذي بال، وهذا يعني أنّ التجارب التفسيريّة بهذا المعنى من أضعف التجارب قيمةً ومضموناً.

النوع الثاني: التجارب شبه الحسيّة (Quasi – Sensory Experiences)

يقصد من هذا النوع من التجارب مختلف التجارب التي تواجهها الحواس الظاهرة أو الباطنة، مثل رؤية مَلَك أو سماع صوتٍ ما لم يسمعه الآخرون، أو الحديث مع الله، أو الحديث مع شخص استثنائي متوفّى فيظهر أمامك مثل نبيّ أو وليّ. ويدخل في هذا النوع من التجارب العناصر الحسيّة في عالم المنام، مثل رؤية منام معيّن تتكلم فيه مع الله أو له طابع قدسي معيّن.

من الواضح أنّ هذا النوع من التجارب الدينيّة له صلة عميقة بأشكال متعدّدة من الوحي المرتبط بالأنبياء، كما هو معلوم من النصوص الدينيّة، ولهذا كان هناك نقاش بين الباحثين هنا في قيمة هذه التجارب الدينيّة، فلو أعطت هذه التجربة صاحبها قناعة بأنّه بالفعل قد رأى شيئاً فهل هذا معناه أنّ الله بالفعل يتكلّم معه أو لا؟ وهل هذا معناه أنّ ملاكاً قد وقف أمامه حقّاً؟ وهل معنى رؤيته للمنام أنّ ثمّة خلف المنام شيء ما أو هو مجرّد تأثيرات عصبيّة أو دماغيّة معيّنة كسائر المنامات التي تحصل للبشر نتيجة عوامل لا علاقة لها بواقعيّات خارجيّة؟

هنا في العادة يوجد فريقان:

الفريق الأوّل: وهو الفريق الذي ينفي أيّ قيمة للتجارب الدينيّة شبه الحسيّة؛ لأنّه يعتبر أنّ هذه التجارب إمّا أن تكون صحيحة أو لا؟ ولما كان من غير الممكن الاعتقاد بصحّتها جميعاً للتأكّد من وهميّة بعضها لدى بعض الناس، لهذا يمكننا استنتاج أنّ هذه التجارب غير واقعيّة ولا صحيحة.

الصورة الإفراطيّة لما يطرحه هذا الفريق تبدو على الشكل الآتي: حيث إنّ بعض هذه التجارب غير واقعي فيما يخبر عنه، وحيث إنّها إمّا أن تكون كلّها واقعية أو كلّها غير واقعيّة،

فلابد من فرض عدم واقعيّتها برمّتها؛ إذ ما دامت إمّا واقعيّة أو لا مطلقاً، وما دام بعضها غير واقعي، فلا يمكن فرض واقعيّة أيّ منها بعد ذلك، بل نتحقّق من عدم واقعيّتها.

هذا التحليل انتقده باحثون عبر القول بأنّك تفرض علينا ما يُعرف بمغالطة المائة والصفر أو الأبيض والأسود، أو الثنائيّة القاتلة، مع أنّ بإمكاننا القول بأنّ بعضها يكون ذا مغزى وبعضها لا مغزى له، فلماذا الانتقال من عُقم بعضها إلى عُقم جميعها؟!

لكنّني أعتقد بأنّه يمكن أن يطرح الرافض هنا صورة مخفّفة ترجع إلى أنّه حيث لم يمكن إثبات صدق جميعها، لم يعد يمكن إثبات صدق بعضها، لا أنّه لم يعد يمكن ثبوت صدق بعضها.

من هنا وقع بحث طويل في كيف هي الطرق التي يمكن من خلالها أن أعتبر هذه التجربة الدينية ذات مغزى بالنسبة لي وذات محتوى معرفي قابل للتوظيف؟

الفريق الثاني: وهو الفريق الذي سعى لوضع معايير لإثبات أنّ بعض هذه التجارب يمكن التأكّد من صدقيّته أو من كونه قابلاً للتوظيف والاستفادة، ولهم في ذلك طرق، وعلى سبيل المثال يعتبر المتديّنون في الأديان الإبراهيميّة أنّ المعاجز من وسائل إثبات صدق التجارب الدينية شبه الحسيّة للأنبياء، وهكذا.

النوع الثالث: التجارب الوحيية (Revelatory Experiences)

لا يقصدون هنا من التجارب الوحييّة تجارب الأنبياء، كما هي الحال في اصطلاحات الأديان الإبراهيميّة، بل هو مصطلح يُطلق على كلّ تجربة مفاجئة تحصل لشخص تؤثر فيه وتمنحه وعياً وبصيرة بأمرٍ ما أو عدّة أمور، ويكون محتواها دينيّاً.

من هنا، ذكروا خمسة خصائص لهذا النوع من التجارب الدينيّة، وهي:

١ ـ عادةً ما تكون هذه التجارب مفاجئةً غير متوقّعة حتى لصاحبها، وهي تقع في مدّة زمنية قصيرة جداً، وقد تترك تأثيراً يغيّر حياة صاحبها كليّاً.

٢ ـ إنّ هذه التجربة ينتج عنها معرفة جديدة بدون واسطة تعليمٍ من أحد ولا عبر التفكير والاستدلال العقلي.

٣ ـ إنّ فاعل التجربة وصاحبها يعتقد بأنّ المعرفة الجديدة التي حصل عليها جاءته من سبب

أو عامل خارجي منفصل عنه.

٤ ـ إنّ صاحب التجربة يملك ثقةً وإيماناً هائلاً وعظيماً بهذه التجربة التي وقعت له، بحيث قد تكون أقوى من ثقته بالكثير من الأشياء التي يؤمن أو يعتقد بها.

٥ ـ في غالب الأحيان يرى صاحب التجربة أنّه من المستحيل أن ينقل لنا البصيرة والوعي الذي حصل عليهما من خلال اللغة والكلمات.

إنّ الإلهامات التي تقع في القلب بلا سبب ولا تكون ناتجةً عن حدس بالمعنى المنطقي للكلمة، هي من هذا النوع أيضاً، وهي من سبل المعرفة عند صاحبها.

هذا النوع من الحالات والتجارب كان العرفاء قد تحدّثوا عنه تارةً عند الحديث عمّا أطلقوا عليه اليقظة بعد الغفلة، وأخرى عندما تكلّموا عن المجذوب السالك في مقابل السالك المجذوب.

وإحدى القصص شديدة الشهرة هنا هو ما يعرف في البوذيّة بتجربة ساتوري (Satori).

النوع الرابع: التجارب الإحيائيّة (Regenerative Experiences)

يعتبر الباحثون هنا أنّ هذا النوع من التجارب الدينية هو الأكثر شيوعاً بين الناس، وهي تجارب تحيي إيمان الفرد وتجدّد له حياته الدينيّة، وعلى سبيل المثال ما يشعر به الشخص الذي يذهب إلى الحجّ حيث تُحدث هذه التجربة له حياةً جديدة ويعيش هناك تجربة روحيّة ممتازة فتتجدّد خلايا الإيمان عنده؛ ولهذا تراه يرجع لبلده وهو يملك ـ أحياناً ـ سلوكاً أفضل، كذلك الحال ـ كما يذكرون ـ في الشخص الذي ينجو من كارثة محقّقة لسببٍ بسيط عابر، فيشعر بأنّ الله أعانه ونجّاه، فيُحدث ذلك في نفسه حياةً إيمانيّة، ويبدأ يتجه لله سبحانه ويردّ المظالم لأهلها ويستغفر الله عمّا مضى ويُكثر من التصدّق وغير ذلك.

في تقديري، فإنّ الفرق بين التجارب التفسيريّة والتجارب الإحيائيّة عندهم يكمن في أنّ التجربة التفسيريّة أقرب لتجربة جافّة إسقاطيّة، بينما التجربة الإحيائيّة حيّة ونابضة أكثر ومؤثرة في سلوك الفرد وحياته الإيمانيّة وتجديد روحه وأخلاقه.

أحد الأمثلة التي ذكرها وليام جيمس (١٩١٠م) هنا هي تجربة شخص سويدي حيث

يقول بأنّ عمره كان ستاً وثلاثين سنة، وكان سالماً لا يعاني من أيّ مشكلة، وقال بأنّه كان يشارك في تظاهرة، وكلّ شيء كان على ما يرام، ولمّا وصلوا إلى منطقة معيّنة، لم يكن قد أحسّ بأيّ جوع أو عطش بل كان في راحة نفسيّة واستقرار داخلي، وفجأةً أحسّ بالقرب من الله وبأنّ رحمته غمرته تماماً وتعاظمت مشاعره جدّاً، فطلب من المشاركين معه في التظاهرة أن يذهبوا ويتركوه، وإذ به يجهش بالبكاء، ويشكر الله على إحياء ضميره الإيماني، وكأنّه أحسّ بأنّ الله يطلب منه أن يعمل بأوامره ونواهيه.

مثل هذه التجربة لا تقدّم وعياً ومعرفة وبصيرة، بل تقدّم إحياء وتجديداً لحياة إيمانية، وكثير من الذين ينتقلون بين الديانات أو من خارج الديانات ـ فكراً أو سلوكاً ـ إليها، يحصل لهم شيء من ذلك.

النوع الخامس: التجارب الروحيّة القُدسيّة (Numinous Experiences)

يعود هذا المصطلح لرودولف أتو، حيث يشتق تعبير النومينوس من كلمة "نومن" اللاتينيّة، والتي تعني الموجود ما وراء الطبيعي والذي يملك هيبةً وجلالاً، ومنه ومن عنصر الخير الأخلاقي يكون الأمر المقدّس أو القدسي عنده.

يعتبر أتو أنّ تجربة العلاقة الروحيّة هذه بالمقدّس المتعالي تتقوّم بعنصرَي: الدفع والجذب، وهو ما يشبه مفهومَي الجلال والجمال في التراث الإسلامي، فالتجربة الروحيّة مع المقدّس المتعالي تقوم من جهة على إحساس الرهبة والهيبة والحقارة والتلاشي أمامه، وفي الوقت عينه على الانجذاب والجمال والشعور بأنّك مسحور أمامه، وينتج عن ذلك إحساس الخوف والخشوع والطاقة. وهذه هي حالة التضاد التي يذكرها أتو في التجارب الروحيّة هذه.

ويعتبر أتو أنّ التجارب الروحية القدسيّة هذه، بالتعريف الذي يقدّمه لها، لا يمكن أن تظهر إلا في الأديان المؤمنة بوجود الله المتعيّن، بمعنى أنّ الأديان التي لا تؤمن بالوجود التعيّني لله، مثل بعض الأديان في الشرق الآسيوي، لا تعرف التجربة الروحية القدسيّة.

لكنّ العنصر المهمّ للغاية أنّ التجربة هذه تتصل بـ «آخر»، وهذا «الآخر» منفصل تماماً عنّي، فهناك غيريّة تامّة، ولهذا فإنّ أتو لا يعترف بإمكان توصيف صاحب التجربة لها هنا، فـ «الآخر»

فيها محيّر تماماً ورمزيّ ومدهش، ولهذا لا تخضع التجربة لمقولات العقل بل هي فوق طوره، بل في بعض الأحيان عندما يتمّ الحديث عن هذه التجربة نشاهد كلمات متناقضة بالمنطق العقلاني.

النوع السادس: التجارب العرفانيّة (Mystical Experiences) □

التجارب العرفانية أو التجارب الباطنيّة الروحانيّة، هي مجموعة التجارب التي يتميّز بها العرفاء في الأديان المختلفة، وقد خضعت هذه المجموعة لتحليلات مهمّة في القرن الأخير بهدف المقارنة والمقاربة بينها، وتحليل عناصرها وظواهرها، وهنا تبرز أسماء مثل: رودولف أتو، ووليام جيمس (١٩١٠م)، ووالتَر استيَس (١٩٦٧م)، وغيرهم.

الفرق الجوهري عندهم بين التجارب العرفانيّة وغيرها، وبخاصّة التجارب الروحية القدسيّة، هو أنّ التجارب العرفانية تُبنى على الوحدة وعدم إحساس التغاير بين الذات والآخر، فالغيريّة مضمحلّة، بعكس التجارب القدسيّة التي تكون الغيريّة فيها في أعلى درجاتها كما رأينا، ولهذا يُعرف عن العرفاء في الأديان والمذاهب والمدارس المختلفة سعيهم نحو توحيد الكثرات، واكتشاف سرّ الوحدة في الكثرة.

ومن هنا، يعتبر أتو أنّ التجارب النبويّة من نوع التجارب القدسيّة، لا من نوع التجارب العرفانيّة، وكأنّه بهذا يميّز بين العرفان والنبوّة.

الأمر الآخر الذي لابدّ من توضيحه هنا هو الانقسام القائم بينهم في اعتبار التجارب العرفانية كلّها من نوع واحد أو أنّها بدورها ذات أنواع مختلفة عن بعضها، فرصدهم للكثير من تجارب العرفاء دفعهم تارةً لتوحيدها رغم اختلاف الأديان المنتمين إليها، وأخرى للتمييز بينها باعتبارات مختلفة لسنا بصددها هنا.

أكتفي بهذا القدر من الحديث بالغ الاختصار عن بعض النقاط القليلة في موضوع التجربة الدينيّة: تاريخها، ومبرّرات ظهورها، ومفهومها، وبِنيتها، وأقسامها، ونحو ذلك؛ لننتقل إلى تحليل النبوّة في فضاء التفكير التجريبي الديني[١].

(١) إضافة إلى بعض التحليلات الشخصيّة، فقد اعتمدتُ في هذا العرض المختصر للمراحل الأربع المتقدّمة

المرحلة الخامسة: النبوّة والوحي في سياق المذهب التجريبي الديني

بعد هذه الجولة المختصرة، يمكن البدء بالحديث عن كيفيّة فهم ظاهرة الوحي والنبوّة في سياق هذه المدرسة التجريبيّة. إنّ تعبيراً مختصراً هنا يبدو أوّليّاً جداً يمكنه أن يبيّن لنا أنّ النبوّة والوحي عبارة عن تجربة النبيّ في مواجهتين:

المواجهة الأولى: مواجهة المقدّس المتعالي

المواجهة الثانية: مواجهة التاريخ البشري أو الزمكان.

إنّه تجربة النبيّ ﷺ، فهو جرّبه وحدثت له انفعالات وانطباعات ووقائع في هذه التجربة، وهو تجربة النبي للمحيط والزمكان، وقد نجم عن تأثيرات التجربتين وانفعال النبيّ بهما وفعله فيهما ما نسمّيه بـ «الكتب والنصوص الدينيّة».

يجب أن نعرف مسبقاً أن هذه الطروحات في ساحتنا الإسلاميّة يهمّها بالدرجة الأولى بناء نظام هرمنوطيقي لفهم النصّ الديني، أكثر ممّا يهمها مجرّد التحليل الظاهراتي والفلسفي لهويّة الوحي والنبوّة، على عكس ـ على سبيل المثال ـ القراءة الفلسفيّة المشائية للوحي والنبوّة؛ فلم تنطلق لكي تستهدف إعادة بناء منظومة تأويليّة جديدة للنصّ تساعد على تكوين مخرجات معيّنة، بل ربما استهدفت ـ كما ألمحنا سابقاً ـ تبريرَ فكرة النبوّة نفسها وتعقليها، في مقابل تيارات

على العديد من المصادر، ومن أبرزها:

١ ـ رودولف أتو، فكرة القدسيّ، دار المعارف الحكميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢ ـ مجموعة من المؤلّفين، الإيمان والتجربة الدينيّة، تحرير وإشراف عبد الجبار الرفاعي، نشر دار التنوير، ٢٠١٥م.

٣ ـ وليام جيمس، تنويعات التجربة الدينيّة، مركز نهوض للدراسات والنشر، ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا، ٢٠٢٠م.

٤ ـ علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقديّة مقارنة لآراء ابن عربي ورودولف أتو، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٥ ـ عليرضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٢٠م.

٦ ـ مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة: أحمد نراقي وابراهيم سلطاني، نشر طرح نو، طهران، ١٩٩٩م.

7 – Karoline Franks Davis, The Evidential Force of Religious Experience, Oxford, New York, 1989.

نقديّة شهدتها الساحة في تلك الأزمنة.

إنّ قلق التجريبيّين الدينيّين هنا في الساحة الإسلاميّة هو قلقٌ هرمنوطيقي، ومحاولة للفرار من مناهج فهم النصّ الديني السائدة تمهيداً ـ ربما ـ للخروج من مآزق العصر الحديث وتحدّياته، وهذا ما نجده بوضوح في تجربة نصر حامد أبوزيد وسروش وشبستري، بل إنّ شبستري يصرّح بأنّه ليس غرضه تحليل النبوّة والوحي، بل غرضه هرمنوطيقيّ، لكنّه يخوض ذلك مجبراً ـ على ما يبدو ـ لتأمين بنية تحتيّة لمنهجه الهرمنوطيقي.

لن أستعرض هنا جميع النظريّات التي طُرحت في تفسير الوحي والنبوّة من خلال ذهنيّة المدرسة التجريبيّة الدينيّة أو ما هو قريب منها، لكنّني سأختار شخصيّة واحدة تعدّ اليوم في العالم الإسلامي من أكثر الشخصيّات انتماءً لهذا التفسير التجريبي للوحي والنبوّة. وقد أثارت أفكارها وقراءاتها موجاتٍ عارمة من النقد والنقد المضادّ، وهو: عبد الكريم سروش[1]. وأحد أسباب اختياري له هو أنّ موضوع بحثنا في هذا الكتاب، هو نظريّة النزول المعنوي التي يعدّ سروش أهمّ الشخصيات التي طرحتها في العصر الحاضر؛ ليبقى البحث مترابطاً وتدرس خلفيّاته بشكل أفضل.

أوّلاً: عبد الكريم سروش، من "بسط التجربة النبويّة" إلى "رواية الرؤيا الرسوليّة"

لن أتحدّث عنها عن سروش بشكل عام وقد سبق لي أن تحدّثت عنه في مواضع أُخَر[2]. لكنّني أريد أن أعرض ـ وباختصارٍ شديد ـ كيف قرأ سروش ظاهرة النبوّة والوحي.

لقد مرّ سروش بمراحل فكريّة متعدّدة إزاء هذا الموضوع، وسوف نأخذ مرحلتين أساسيّتين تمثلان المفاصل الرئيسة في مسيرة حياته هنا، في المرحلة الأولى طرح سروش نظريّةً

(١) توجد شخصيّة أخرى مهمّة، وهي محمّد مجتهد الشبستري، لكن لضيق المجال وعدم كون بحثنا أساساً في حقيقة الوحي، أحببت الاختصار وإلا فإنّ عرض النظريّات كلّها وتحليل حقيقة الوحي بشكل مركّز، يحتاج لكتاب مستقلّ كبير، كما أنّني سبق أن بحثت حول مشروع الدكتور نصر حامد أبوزيد، كما ستأتي الإشارة لذلك.

(٢) راجع ـ على سبيل المثال ـ: حيدر حبّ الله، شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعيّة القانونيّة بين العقل والوحي: ٥٣١ ـ ٥٥٣.

أطلق عليها عنوان «بسط التجربة النبويّة»، وضمّنها في كتابه الذي حمل هذا العنوان نفسه، وكانت في الأصل محاضرة ألقاها في ذكرى المولد النبويّ عام ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ثمّ نتج عن هذه النظريّة سلسلة مواقف لاحقة كتلك التي طرحها سروش حول النزول اللفظي والمعنوي للقرآن الكريم عام ٢٠٠٨م، والتي هي المحور الرئيس لهذا الكتاب، وبخاصّة الفصل الثاني منه.

لكنّ سروش في عام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، طرح نظريّةً ثانية أبعَدَ في مدياتها من الأولى، وهي نظرية «محمّد راوي الرؤيا الرسوليّة»، والتي أثارت الكثير من النقاش أيضاً، بل اعتبر بعضهم أنّ سروش تخطّى فيها حدود نظريّة التجربة الدينيّة، ليذهب أبعد منها بكثير. وقد استمرّ نشره لها لعدّة أشهر على شكل سلسلة حلقات توسّطتها موجات من نقد الناقدين.

النظريّة الأولى: بسط التجربة النبويّة

بدورنا سوف نذكر خلاصة الطرحين اللذين قدّمهما، مع بعض المداخلات الأساسيّة كما هي العادة، وأبدأ بنظرية بسط التجربة النبويّة.

أ. ضرورة القراءة الجديدة للوحي، ودور مسؤولية إنقاذ العالم في تجوهر النبوّة

يعتبر سروش أنّ المحقّقين والباحثين يسعون دائماً لإعادة تجديد الإيمان وتجديد قراءتهم له، ومن أبرز الأمور اليوم التي تحتاج لتجديد في القراءة هو الوحي والنبوّة، الوحي الذي يصرّح سروش أنّه تجربة دينيّة للنبي، حتى لو كان رؤيا في المنام كما حصل مع إبراهيم.

إنّ التجربة الدينيّة للأنبياء تعطيهم يقيناً عظيماً وشجاعة فائقة ونهضة جديدة لتمثّل جوهر نبوّتهم، تلك الجوهرة التي تتقوّم بإحساس الأنبياء بأنّهم أمام مهمّة جديدة ليست إحياء نفوسهم فقط، بل إحياء نفوس الآخرين. إنّ العارف ربما يذهب في معراج النبيّ فلا يرجع، أمّا النبيّ فيطلب الرجوع؛ لأنّه يعتبر أنّ إنقاذ الناس جزءٌ من مسؤوليّته النبويّة؛ ليصنع بذلك عالماً جديداً، فالتجربة الدينيّة المواجهة لأمرٍ قدسي أو التي تمثل رحلةً باطنيّة، لا تمثل لوحدها عند سروش جوهر النبوّة، بل العنصر الأساس الآخر هنا هو عودة النبيّ لعالم الخلق لكي يقوم بإنقاذه؛ ليجعله يصل لتجربته ويعيش حالته هو، فهو غير منزعج من سلوك الناس طريقه، بل هو مسرور بذلك. وهذا هو جوهر التمييز بين النبوّة وغيرها من سائر التجارب الدينيّة، وهو

ما يحاول سروش أن يستوحيه من إثارات الغزالي في النبوّة أواخر كتاب "المنقذ من الضلال".

ب. أدوات إثبات النبوّة من خلال مقارنة التجارب الدينيّة ووعي مضمونها

ينتقل سروش من هذه الزاوية إلى زاوية أخرى، يستعين فيها أيضاً بكلمات الغزالي، حيث يعتبر ـ متابعاً الغزّالي ـ أنّ العوام هم الذين يطلبون إثبات النبوّة بالمعجزات، أمّا الخواص ـ والمراد بهم هنا العرفاء الواجدون لذوق التجارب الدينيّة المعنويّة السامية ـ فهؤلاء يعرفون النبوّة من نفس كلام النبيّ؛ لأنّهم أخبر بعالم التجارب الدينيّة المعنويّة، وهذا ما يوظّفه سروش عبر الجمع بين هذه الفكرة وفكرة رغبة النبيّ بما هو نبيّ في أن يخوض الناسُ التجارب الدينية في مواجهة المطلق المتعالي.

إنّ النبي بذلك يريد أن يقول بأنّ التجربة الدينية التي خضتُها لا تعني وجوب توقّف البشر عن خوض التجارب الدينيّة واستماع كلامي فقط، بل تعني أنّ مسيرة التجربة الدينيّة يجب أن تتواصل معي وبعدي، فهو لا يشعر بخوفِ تفوّق أتباعه عليه، كما يحصل لبعض المعلّمين، بل يرى ذلك سروراً وسعادة، وبهذا يستنتج سروش أنّ اتّباع النبيّ لا يعني اتّباع أوامره ونواهيه فقط، كما يفهمه الفقهاء، بل اتباعه هو بالسير في مسيرة التجارب الدينيّة والإيمانيّة.

ج. مبدأ تكامل التجربة النبويّة

بعد أن يقرّر سروش أصل اعتبار النبوة تجربةً دينيّة، ويشرح هذه المقدّمات، ينتقل إلى اللوازم التي تنبثق عن هذا الأمر. إنّه يعتبر أنّ النبي صاحب تجربة، وكلّ من هو صاحب تجربة فهو ينمو ويزداد ويصبح أكثر خبرة وقوّة بالمزيد من ممارسة التجارب، فالشاعر يصبح أكثر شاعريّة بمزيد من تجارب الشعر، وكذلك النبيّ يصبح أكثر نبوّةً بمزيدٍ من تجارب النبوّة، وهذا معنى أنّ القرآن يطلب من النبيّ أن يدعو بأن يزيده الله علماً، وهذا معنى أنّ التجارب النبويّة لم تقع مرّة واحدة فقط، بل استمرّت لأكثر من عشرين عاماً، فهو لم يخض تجربةً واحدة ليعتاش عليها بقية عمره، بل تواصلت تجاربته وتنامت قدراته التجريبيّة بذلك، لتثبيت فؤاده كما جاء في القرآن، فصار بمرور الوقت أكثر تجربةً وخبرة وأكثر ثباتاً وأكثر قدرةً واستيعاباً وطاقة، وغير ذلك.

هنا بالضبط يستشهد سروش بمقولة ابن خلدون، حين يرى أنّ النبيّ لم يكن في مكّة بالذي يقدر على تحمّل نزول السور الطوال في الوحي، لكنّه بالتدريج صار أكثر قدرة على تحمّل ذلك، ولهذا نزلت السور الطوال في المدينة، ولهذا أيضاً يعتبر سروش أنّ وقائع النزول القرآني الأوّل صاحبه على محمّد ما صاحب موسى، وهو الخوف والرهبة والدهشة، لكنّه بعد ذلك صار صاحب خبرة وشجاعة في هذا المضمار، وطاقته باتت أوسع بكثير.

معنى هذا أنّ من لوازم التجربة أنّها تصبح أنضج بمرور الوقت، وبهذا يقرّر سروش مبدأ مهمّاً هنا وهو مبدأ تكامل التجربة النبويّة، دون أن يوجب هذا التكامل تغيّراً في جوهرها بمرور الوقت.

د. مبدأ تأثير النبيّ في التجربة النبويّة مقابل تبعيّته المحضة للوحي

يجرّ مبدأ التكامل هذا إلى فكرة أشدّ أهميّةً عند سروش، وهي أنّ النبيّ بتوسّع قدراته وشخصيّته بمرور التجارب عليه، يترك بصمته على التجربة نفسها، أي على الوحي، وبهذا يقرّر سروش فكرة خطيرة، وهي تبعيّة الوحي للنبيّ، وليس تبعيّة النبيّ للوحي، كما هو السائد في الثقافة الدينيّة، مستعيناً بكلمات بعض العرفاء في أنّ جبريل كان تابعاً للنبيّ، وليس العكس. فلولا مستوى النبي في التجربة في مكّة لربما نزلت عليه سورة الكافرون بحجم سورة المائدة، لكن لعدم قدرته على التحمّل مثلاً بسبب كونه في بداية رحلة التجربة، كانت السور قصيرة وتعطي إشارات محدّدة، فالوحي كان تابعاً له بهذا المعنى أيضاً.

بهذا وقعت العلاقة الجدليّة بين الوحي والشخصيّة النبوية، وظهر التأثير المتبادل، فالوحي مضطرّ أن يلاحظ حالة النبيّ وقدراته والعكس صحيح.

هـ. مبدأ العلاقة الجدليّة بين التجربة والتاريخ

لكنّ ثمّة علاقة أخرى جدليّة في هذه التجربة النبويّة، وهي علاقته بالتاريخ والزمكان، أي بالمحيط الذي جاءت فيه دعوته، هنا يُدخلنا سروش في جدليّة حسّاسة وهو يقول بأنّ التاريخ المحيط بالنبيّ يترك بصمته على طبيعة التجربة ونوعيّة مُخرجاتها، فالتجربة العيسويّة لم تعش

حياةً سياسيّة؛ لهذا لم يكن الوحي العيسوي متضمّناً لقضايا سياسيّة، بخلاف التجربة المحمّدية النبويّة، فالنبيّ محمّد متعدّد الأنشطة، فهو تاجر وراهب منعزل قبل النبوّة، وهو رجلٌ اجتماعي وصاحب فعاليّة.

وهذا معنى أنّ الإسلام لم ينزل دفعة واحدة في كتاب واحد وانتهى كلّ شيء، بل ولد من رحم التجربة النبويّة في مواجهة المحيط الاجتماعي، فلو لم يسأل الناس عن موضوعات محدّدة لما جاءت آيات فيها، ولو كان عمر النبي أطول من ذلك لكان القرآن أكبر من ذلك، ولو لم تقع التحدّيات التي وقعت في التاريخ مع النبيّ في علاقته بقومه أو زوجاته أو غير ذلك لما وجدنا القرآن على هذه الشاكلة.

و. إعادة فهم النزول الدفعي والتدريجي للقرآن من زاوية مبدأ العلاقة بالتاريخ

سروش هنا يحاول أن يُعيد تفسير فكرة النزول الدفعي والتدريجي للقرآن، فهو يرى أنّ معنى النزول الدفعي هو أنّ البرنامج الإلهي كان حاضراً عند النبيّ في كليّاته منذ اللحظة الأولى، لكنّ النبي يشبه أستاذاً في المدرسة، الدرس حاضرٌ لديه وهو يلقيه ببراعة، لكن أثناء الدرس تظهر أسئلة التلامذة، بعضُها عميق وبعضها سخيف. إنّ هذه الأسئلة تُلقي بظلالها على حصيلة ومخرجات المحاضرة التي يُلقيها الأستاذ، ولو تغيّرت نوعيّة التلامذة لكانت المعطيات متفاوتة، لكنّ الرسالة الأصلية في المحاضرة موجودة دائماً، وبهذا فعلاقة المعلّم بالطلاب علاقة جدليّة، فهو لا يُلقي ويذهب، بل يدخل في حوارٍ جدليّ مع التلامذة، وهذا هو ما يبرّر وقوعه في التكرار وتوضيح القضايا بأشكال مختلفة، ويدفعه للعتاب أو المدح أو التأكيد على فكرة لحاجة التلامذة إليها كما فهم ذلك من خلال أسئلتهم، والتلامذة هنا ليسوا مستمعين خالصين أو مشاهدين كذلك، بل هم يشاركون في إنتاج الصياغة النهائيّة للمحاضرة لو ضبطناها عبر جهاز ضبط الصوت، وهذا هو فارق التأليف عن التدريس. والنبي مهمّته تعليميّة، وليس بالذي يُصدر كتاباً ويسلّمهم إيّاه، ثمّ يذهب، فلو تغيّر التلامذة لكانت الحصيلة بالتأكيد متغيّرة، رغم أنّ الفكرة الأساسيّة للمحاضرة هي عينها.

هنا يقرّر سروش معنى بشريّة الدين، فهو يقول بأنّه لا يعني زوال البعد الإلهي أو القدسي منه، بل يعني أنّ الدين في ولادته من رحم الوقائع والأحداث النبويّة التاريخيّة، هو بشريٌّ تماماً،

فالدين حركة تاريخيّة وليس كتاباً صامتاً، فالنزول التدريجي للقرآن مقوِّمٌ للتكوين التاريخي البشري له، فالنبي في نهاية المطاف إنسان، وتجربته تجربة إنسانيّة ومحيطه إنساني، وهذه الجدليّات هي التي تكوِّن الدين.

ز. الفرض التاريخي وتأثيره على التجربة النبويّة

هذا ما يدفع سروش لفكرة ذات أهميّة في فهم النصّ الديني، فيعطي مثال الرقيّة، مستشهداً بكلام الشيخ مرتضى مطهري الذي يرى فيه أنّ الإسلام فُرض عليه تاريخيّاً الإيمان بالرقيّة، وإلا فهو لا يؤمن بها أصلاً.

مقولة الفرض التاريخي هذه يتعامل معها سروش كفرصة ذهبيّة عندما يقرّر أنّ الإسلام لم يكن يمكنه إلغاء الرقيّة تماماً في العالم؛ لأنّ الإلغاء عمليّة تحتاج لتعاون جميع الشعوب، تماماً كما نقول نحن اليوم بأنّنا نريد أن نلغي الحياة التكنولوجيّة، فلن نقدر ما لم تشاركنا في ذلك شعوب الأرض، فأنا ضدّ هذه الحياة، لكنّني مجبرٌ أن أتعامل معها وأنظّمها إلى وقت تسمح به الفرصة. وهذا ما يذكّرنا أيضاً بمحمّد باقر الصدر في مقدّمة كتاب "البنك اللاربوي" حيث يميّز بين فقه البنك في ظلّ نظام عالمي ربوي، وفقه البنك في ظلّ نظام عالمي غير ربوي.

هذا تماماً ما ينبغي فهمه في التجربة النبويّة عند سروش في علاقتها بالتاريخ، وهذا معنى أنّ الإسلام دينٌ سياسيّ عند سروش، بمعنى أنّه أجبر تاريخيّاً على الدخول في السياسة، لا بمعنى أنّ السياسة هي جزءٌ من رسالته الأصليّة.

عبر كلّ ما تقدّم يستخلص سروش أنّ التجربة النبويّة ذات بعدين: البعد الداخلي والبعد الخارجي، ففي البعد الداخلي ينمو النبيُّ من حيث نموّ تجاربه وتراكمها، فيفرض على الوحي أوضاعاً ويتلقّى منه أوضاعاً، وفي البعد الخارجي يظهر الشكل التاريخي للدين تبعاً للظروف التاريخيّة التي جاء فيها.

ح. مبدأ التوسّع التجريبي بعد النبيّ/بين التجربة النبويّة والتجربة العرفانيّة

يختم سروش نظريّته في بسط التجربة النبويّة، ليؤكّد على مفهوم التوسّع التجريبي بعد النبيّ، فهو يرى أنّ "حافظ" الشاعر الإيراني المرموق، إذا كان أعظم شعراء إيران عبر التاريخ، فهذا

لا يعني أنّ الشعراء الذين جاؤوا بعده لم يشاركوا في إغناء التجربة الشعريّة الفارسيّة، هكذا الحال في النبيّ، فإنّ كون تجربته الدينيّة أعلى التجارب، لا يعني أنّ تجارب العرفاء بعده لا تُثري التجربة الدينيّة الإسلاميّة، وكما أنّ «حسبنا كتاب الله» شعار مرفوض، فكذلك «حسبنا تجربة النبيّ» هو الآخر شعارٌ مرفوض.

وبهذا يحاول سروش أن يُقحم التجارب الدينيّة بعد النبي في دائرة عمليّة تطوّر التجربة وتوسّعها وإضافة عناصر مهمّة فيها، ليجعل من تجارب العرفاء وأمثالهم ما هو بمثابة مرجع لوعينا للتجربة الدينيّة وللدين عموماً، بل هو ينظر ـ هنا ـ لمفهوم الإمامة بعد النبيّ من هذا المنظار أيضاً، فتجارب العرفاء والمفكّرين لا يمكن اعتبارها فقط شرحاً للتجربة النبويّة، فهذا خطأ فادح بنظر سروش، بل هي تكمّل وتوسّع.

بهذا يعتبر سروش أنّ مهمّة النبيّ انتهت بوفاته، لكنّ تجربته لم تنتهِ بها، وعلينا مواصلة التجربة نفسها؛ لكي نثريها أكثر فأكثر، مع الحفاظ على كونه في نفسه أعلى أنموذج وشخصيّة خاضت التجارب الدينيّة. وهو بهذا يجعل مراكمة التجارب الدينية والروحيّة جزءاً من بناء الدين نفسه، وليس أمراً هامشيّاً أو شرحاً أو تعليقة.

هذه خلاصة نظريّة بسط التجربة الدينيّة عند سروش، وهي نظريّة أُخمّن شخصيّاً بأنّه تأثر فيها على الأرجح بما طرحه نصر حامد أبو زيد في أعماله القرآنيّة، خاصّة في كتابه مفهوم النصّ، ولا سيما لجهة الحديث عن فكرة العلاقة بين النصّ والتاريخ وفكرة الفرض التاريخي، حيث يمثل أبو زيد هنا بأمثلة، منها قضيّة تعدّد الزوجات.

نظريّة سروش هنا عندما نركّبها مع بعض نظريّاته الأخرى مثل الذاتي والعرضي في الدين، نستطيع أن نفهم النظريّة اللاحقة التي جاءت عام ٢٠٠٨م حول أنّ النزول القرآني معنويٌّ فقط وليس لفظيّاً، وأنّ اللفظ من إنتاج النبيّ نفسه في سياق تكوين التجربة.

النظريّة الثانية: «محمّد راوي الرؤى الرسوليّة»

بالانتقال من نظريّة بسط التجربة النبويّة وتكاملها إلى نظريّة الرؤيا الرسوليّة، نشهد قفزةً قدّمها سروش في تحليله الظاهراتي للوحي والنبوّة، ففي القراءة الثانية ينطلق سروش من أنّ

خطواته السابقة ـ التي تعبّر عنها نظريّاته الثلاث: بسط التجربة النبويّة، الذاتي والعرضي في الدين، النزول المعنوي للقرآن.. ـ سعت للتأكيد على أنّ لغة القرآن هي لغة بشريّة، وأنّ قدسيّة التجربة النبويّة لا تعني قدسيّة لغتها (لغة القرآن)، فلغة القرآن من عرضيّات الدين، ونتائجها من هامشيّاته؛ لأنّ اللغة صنيعة النبيّ البشري، وهي متشابكة في التاريخ وتداعياته، فالله لم يتكلّم، إنّما تكلّم النبيّ الذي خاض تجربةً معه، وكلام النبيّ منفعل بالزمكان المحيط به.

لكنّ سروش رغم إقراره بأنّ ما سبق وقدّمه من قراءة متعدّدة العناصر عن الوحي، قد فتح أبواباً كبيرة، لكنّ باباً ما يزال مغلقاً، وهو يريد بهذه النظريّة الجديدة أن يفتحه.

مبدأ التمييز بين المخاطَب والراوي المشاهِد في ظلّ الرعاية الإلهيّة

روح الفكرة التي يريدها سروش هنا تنبني على سلب صفة المخاطَب عن النبيّ، ليعطيه صفة الناظر والمشاهد، ثم الراوي لما رآه وجرّبه، وهناك فرق جوهريّ بين المخاطَب والراوي، فالمخاطَب شخصٌ قيل له شيء ما، أمّا الراوي لما شاهد وجرّب فلم يقل له أحدٌ شيئاً، بل هو رأى شيئاً، ثمّ أخبرنا بما رأى، فالقرآن ليس مسموعات النبي بل مرئيّاته، دون أن يضرّ ذلك في قيمتها، بل بالعكس هو يرفع من اعتبارها.

هنا يأخذ سروش بعض العيّنات، من نوع: لم يقل أحد للنبيّ: اذهب وقل للناس: إنّ الله واحد، بل هو رأى وحدة الله في الوجود، فجاء ليُخبرنا عن وحدته. لم يقل أحد للنبيّ: إنّ هناك قيامة قائمة يحاسب فيها الناس، فاذهب وأخبرهم بذلك وحذّرهم وأنذرهم، بل هو رأى القيامة بنفسه، وشاهد مناظرها ووقائعها، فجاء يُخبرنا ويروي لنا ما رأى وشاهد.

معنى ذلك عند سروش أنّ فكرة مجيء ملاك للنبيّ والحديث معه وغير ذلك من سلسلة الوقائع المعروفة لا واقعيّة لها، بل النبيُّ شاهد كلّ الوقائع وأخبر عنها، شاهد قصص الأنبياء وما وقع معهم ثمّ جاء وأخبر، شاهد واقعة الحواريّين في قصّة المائدة فجاء وأخبر، وشاهد وقائع القيامة فجاء وأخبر، وشاهد المؤمنين في الجنّة والكافرين في النار، فجاء وأخبر بكلّ قصصهم وما يقع معهم، وشاهد بداية الخلق وما حدث مع آدم وحواء، فجاء وأخبر وهكذا.

فعندما يقول بأنّ الله قال لعيسى كذا وكذا، فهو لم يخبره أحد بذلك، بل رأى بنفسه هذا الحوار الذي وقع بين الله وبين عيسى، وبهذا ترتقي التجربة المحمّديّة لتكون بمثابة كينونة مع

كلّ الأنبياء السابقين، حتى أنّه رأى منامات السابقين أنفسهم.

لا ينسى سروش ـ في خضمّ هذا التصوير الجديد لقضيّة الوحي والنبوّة ـ أن يربط القضيّة بالله، إذ لو لم يربطها به لانتهى به المطاف إلى إنكار قضيّة النبوّة تماماً، لهذا فهو يؤكّد لنا أنّ جميع هذه الوقائع التي حصلت مع النبيّ ومشاهداته كلّها كانت بعين الله وبإذنه، فالله هيّأه لكي يخوض هذه التجارب، ويرى هذه المشاهد، ويخبر ويكلّم الناس، لكنّ الله لم يتكلّم معه ولا الملائكة ولا غير ذلك، فكأنّ النبي كلّم نفسه عبر تكلّمه مع الله والملائكة، فظهر كلامه لنفسه كلاماً وحواراً من طرفين، بل هو يرى نفسه مكان الله ويتكلّم وكأنّه الله ويخبرنا عن التجربة، وهذا ما يفسّر أنّ الله يتكلّم معه.

المنام والرؤى هما فضاء الرؤية النبويّة والرواية المحمديّة

لكن أين شاهد النبيّ كلّ هذا وكثير منه لم يحدث بعدُ؟

هذا هو السؤال الكبير الذي يواجه سروش، لكنّه يجيب عنه بكلّ وضوح وصراحة بأنّه شاهد هذا كلّه في المنام، وفيما رآه قبل أن يخبرنا عمّا رأى.

سروش يرفض توظيف المصطلحات الفلسفيّة والعرفانيّة هنا في تفسير الوحي عند المشائين والصدرائيّين والعرفاء، وهي التي سبق أن تحدّثنا عنها، ويراها ميتافيزيقيّة قديمة بالية ومهولة غير مقنعة له إطلاقاً[١]، كما أنّه يؤكّد على أنّه ليس هنا بصدد إثبات النبوّة، ولا سلبها عن أحد، حتى لا يتصوّر أنّ بحثه كلامي لاهوتي، مع اعتزازه بالتجارب المحمّدية اعتزازاً كبيراً، لهذا فهو يرى أنّ تفسير الوحي كلّه على أنّه منامات، أقرب لفهم التجربة النبويّة ووقائعها، وأبعد عن التكلّف والتعقيد في مقاربة القضايا الواقعة.

فالنبيّ بكلّ بساطة رأى منامات، والقرآن هو كلام النبيّ يخبرنا فيه ما رآه من منامات، وهي منامات رآها بعين الله وإرادته؛ لكي يقوم النبيّ بالإخبار عنها وهداية الخلق من خلالها. وكونها منامات لا يضرّ بقيمتها عنده؛ لأنّ المنام هنا ليس أضغاث الأحلام، بل منام الأنبياء والرسل.

---

(١) رغم أنّه يقرّ في موضع آخر أنّه ليس بأهل لخوض المكاشفات العرفانيّة حتى يخبر عن هذا الجانب من التجربة النبويّة، فالعرفاء هم من يمكنهم الحديث عن هذا الأمر.

يبدو أنّ سروش ـ وهو الذي ضمّن سلسلة مقالاته حول هذه النظريّة ردودَه على بعض نقّاده بعد نشره أصل النظريّة ـ يبدو لي مصرّاً على أنّ يفسر كلّ القرآن بطريقة المنام، فهو يرفض وجود تنوّع في النصوص القرآنيّة، فبعضها يأتي من خلال المنام وبعضها يأتي من غيره، فلمّا ثبت أنّ بعضه منام لزم أن يتعيّن أنّ كلّه كذلك، لأنّ القرآن برمّته له لغة واحدة فلا يمكن التفكيك بينه وتنويعه.

هنا تماماً يرفض سروش ما يسمّيه ميتافيزيقا الفراق بين الله والعالم، وهو تصوّر العوام كما يراه، بينما هو يميل إلى ميتافيزيقا الوصال، فالله في النبيّ والنبي في الله، فالوحي ليس من الضروري فهمه بأنّ الله يتكلّم من العالي ويخاطب من هو في الأدنى، بل الله يدخل في خطابه لكلّ الشخصيّة النبويّة، ويوصل الفكرة عبر ذات الشخصيّة نفسها، وهنا يستعين سروش بكلمات الفلاسفة والعرفاء؛ ليثبت الوحدةَ بمعنى من المعاني.

شواهد نظريّة الرؤيا الرسوليّة وأدلّتها

بعد نشره لبّ فكرته كخطوة أولى وما جاءه عقب ذلك من انتقادات، حاول سروش في المقالة الأولى، ثم فيما تلاها، أن يأتي ببعض الشواهد التي ترجّح نظريّته، وقد ذكر العديد من الشواهد، وأبرزها:

أ ـ الصيغ الماضويّة في النصّ القرآني ضمن سياق المستقبليّات

يحاول سروش أن ينبّهنا في داخل النصّ القرآني على ما يشبه الشواهد لتأكيد نظريّته، فهو يرى أنّ القرآن يستخدم صيغة الماضي وهو يتحدّث عن المستقبل، خاصّة يوم القيامة، فالمؤمنون والكافرون قد سيقوا زمراً، وهكذا إلى ما شاء الله من حضور صيغة الماضي في النصّ القرآني الحاكي عن وقائع مستقبليّة.

سروش ينبّهنا إلى ما يعتبره هو الورطة التي تورّطها المفسّرون مع هذه الصيغ الماضويّة، وأنّهم حاولوا أن يقولوا بأنّه ماضٍ يفيد المستقبل في اللغة العربيّة، لكنّه لا يقتنع بذلك، بل يرى الماضي على ما هو عليه من الماضويّة، فالكافرون والمؤمنون قد سيقوا بالفعل من قبل في الزمن الماضي.

ب. البعثرة والتشظّي في النصّ القرآني

ومن الشواهد عنده على ما يقول التبعثرُ في النص القرآني؛ لأنّ الرؤى تعيش هذه الحال، فالتبعثر وعدم الاتساق تفسّره نظريّة سروش برأيه، فالبعثرة ليست نتيج مؤامرة بعد النبيّ، بل هي ناتج تلقائي عن الطبيعة الرؤيويّة للوحي. كما أنّ ما يؤكّد هذا عنده هو أنّ النبيّ عندما كان يخبر عن وقائع عصره وحروبه، كان يخلطها بالرؤى والتصاوير الخياليّة، مثل الحديث عن مشاركة الملائكة في الحروب، كما هذا ما يفسّر أنّه تحدّث عن موسى مراراً وتكراراً بأشكال مختلفة ومضطربة، وأحياناً بينها بعض التهافتات، والسبب أنّه يرى منامات من طبعها الضبابيّة وغير ذلك.

فالنصّ القرآني غير منظّم ولا مرتّب، بل هو مبعثر ومتكرّر ومقطّع، فالفكرة الواحدة يتمّ التقاطها من أماكن متعدّدة تلتئم مع بعضها حتى نتوصل إليها، وهكذا.

ج. التناقضات القرآنيّة ودور نظرية الرؤيا الرسوليّة في حلّها

ومن أبرز الشواهد أيضاً عند سروش على نظريّته هي التناقضات الموجودة في القرآن الكريم، حيث يعتبر أنّ التجارب العرفانيّة مليئة بهذا النوع من التناقضات والتشظّيات التي يعجز العقل الفلسفي عن فهمها وفقاً لطريقته. ويستشهد لذلك بالعديد من الكلمات ونصوص العرفاء والأدباء المعنويّين. إنّ التناقضات هذه ليست عند سروش من علائم ضعف القرآن، كما تصوّر بعضٌ، بل على العكس.

وعلى سبيل المثال صيرورة الماء ناراً يوم القيامة كما جاء في سورة التكوير، ووجود أشجار (الزقّوم) في باطن النيران في جهنّم يأكل منها الكافرون، وكذلك الآية التي تؤكّد أنّه لم يرمِ عندما رمى ولكنّ الله رمى، فهذا تصوير متناقض؛ فهو إثبات ونفي. وكذا الحال في توصيف القرآن لله بأنّه الظاهر الباطن والأوّل الآخر، فليست القضية فقط ما يظهر منه التناقض، بل هو متناقض بالفعل، فالله يطلب منّا الإيمان ويحذّرنا من الكفر، ثمّ يقول بأنّ أحداً لا يؤمن إلا بإذنه ومشيئته، فهو الضالّ الهادي!

إنّ حجم التناقضات في القرآن عند سروش عظيم جداً، حدّ أنّه أذهل العلماء وصرف الكثير

من وقتهم عبر التاريخ، وظهرت نتيجته مدارس كلاميّة ومذاهب فكريّة لحلّ الموقف، ومن هذا النوع نصوص الجبر والاختيار ونصوص الهداية والضلالة.

إنّ هذه التناقضات كلّها هي ـ عند سروش ـ من لوازم عالم الخيال والمنام لا غير، وهذا هو التفسير الذي يحلّ المشكلة من جذرها.

الله يقول بأنّ كلّ شيء من عنده وفي آية أخرى يقول إنّ السيّئة من أنفسكم والحسنة من عنده! بل وفقاً لنظريّة سروش تتجلّى فكرة أنّ القرآن يتحدّى الآخرين بعدم وجود متناقضات فيه؛ لأنّ عدم وجود تناقضات فيه يمكن فهمه في سياق المنامات والخيالات، أمّا في سياق اليقظة فإنّ القرآن متناقض، ولا معنى لأن يتحدّى بنفي وجود التناقض فيه.

حتى سروش يُشكل على القرآن في قوله بأنّ الله لو أراد خلق شيء لقال له: كنْ، فيسأل: أليس هذا تناقضاً؛ إذ كلمة «كن» مَن يخلقها وكيف يخلقها؟! ألا يلزم التسلسل؟!

د. مناقضة العلم وانهيار منظومة الزمان والسببيّة في القرآن

الشاهد الآخر عند سروش هو نسف القرآن ـ عبر منظومات المعاجز والخوارق ـ لأنظمة العليّة في العالم الطبيعي.. وكذلك نسفه للزمان، فاليوم يصبح خمسين ألف سنة ويصبح ألف سنة، والألطف أنّه لكي ترجع الأشياء إلى الله تحتاج لعروج يستمرّ آلاف السنين، فهل الأشياء بعيدة عن الله أصلاً؟! هكذا الحال في عالم الذرّ الذي تتحدّث عنه بعض الآيات وأنّه أُخذت الشهادة من الناس بربوبيّة الله فيه! كذلك خلق العالم في ستة أيّام.

إلى جانب ذلك حجم الأفكار التي طرحها القرآن، وهي تناقض معطيات العلوم الحديثة، ولا داعي للإطالة بالتعرّض لها.

هـ. السياقات التاريخية والتراثية المساعدة لنظريّة الرؤيا الرسوليّة

لكن هل هناك قلق من كلمة "الرؤيا"؟ وهل تفسير الوحي بالرؤى والمنامات خروج عن قواعد المألوف والسنن السابقة في الوسط الديني؟

يحاول سروش أن يخفّف من هول التحليل الذي قدّمه، فيرى أنّ القضيّة ليست غريبة وأنّ ما يقوله أمر مألوف ومتوقّع في سياق الفكر الديني الرسمي، الأمر الذي يسمح له باعتبار ذلك

بمثابة شواهد إضافيّة، فالرؤيا جزء من النبوّة كما جاء في بعض النصوص الحديثيّة عند المسلمين، وواقعة إبراهيم كذلك، وعدم رؤية ولا سماع الآخرين ممّن كانوا حول الأنبياء حال الوحي، لما يراه الأنبياء ويسمعونه، وحديث كثيرين عن أنّ المعراج رؤيا أو عروج روحاني ومشاهدة مباشرة نبويّة للوقائع.. هذا كلّه يؤكّد هذه الفكرة، بل وكذلك وقائعيّات الوحي التاريخيّة تؤكّد لنا أنّ النبي عندما كان يأتيه الوحي كان يغطّ في نومٍ ثقيل يتعرّق جسده بسببه، وهو ما جعل قومه يتهمونه بالجنون، وجعل بعض المسيحيّين لاحقاً يتهمونه بأنّه مُصاب بمرض الصرع.

كما أنّ سروش يؤكّد أنّ ما يقوله لا يتنافى مع كون القرآن كتاب فصل وليس بالهزل، وغير ذلك من أوصافه.

بمثل هذه الشواهد ـ إلى جانب تناسق النظريّة، وقدراتها الإنتاجيّة، وعدم غرابة الفكرة في التراث الإسلامي ـ يحاول سروش أن يُثبت رجحان قراءته للوحي على سائر القراءات القائمة، مع التأكيد أنّه ليس بصدد تحليل فلسفي أو علمي لكيفيّة ظهور هذه المنامات عنده ونوعيّتها، وهل هي مرتبطة بالدماغ أو بعالم ميتافيزيقي أو بالعقل الفعّال..؟ وما هي ميكانيزم تحقّق المنام عنده؟ فهذا كلّه غير معنيّ به سروش، إذ المهم عنده هو التحليل الظاهراتي.

الناتج الهرمنوطيقي: التمييز بين لغتَي اليقظة والمنام، من التفسير إلى التعبير

ما هي النتيجة المترتبة على هذه النظريّة هرمنوطيقيّاً عند سروش؟ وهل تغيّر هذه النظرية من طرائق تحليلنا للنصّ الديني أو لا؟ وكيف؟

هنا المكان الأشدّ أهميّة غائيّاً في تقديري عند سروش، إنّه يعتبر أنّ لدينا لغتين: لغة اليقظة ولغة النوم، فلا يمكنك أن تفهم القرآن بلغة اليقظة، بل بلغة النوم. فما معنى هذا الكلام؟

معناه أنّ كلّ النص القرآني هو منام، ونحتاج لتعبيره، وليس هو محاضرة يُلقيها شخص لكي نفسّرها كما نفسّر كلماتنا التي نتكلّمها كلّ يوم مع بعضنا. إنّ لغة القرآن لغة بشريّة واضحة جميلة وأنيقة، لكنّها لغة منام وليست لغة يقظة، ولغة المنام مهما كانت واضحة بيّنة فهي رمزيّة غامضة أسراريّة وضبابيّة، لا نستطيع تفسيرها بطريقة لغة اليقظة. وأكبر الأخطاء التي وقعت

عبر التاريخ أنّ المؤمنين تعاملوا مع النصوص الدينيّة على أنّها لغة يقظة كلغتهم عندما يتعاملون مع بعضهم بعضاً، في حين هي منامات وتحتاج لتعبير الرؤيا لا لتفسير الكلام، فكلّ مناهج المفسّرين خطأ في خطأ. وهذا ما يسمّيه سروش بمغالطة النوم أو النعاس.

ولنقبل بما يقوله سروش، لكن ما الفرق بين لغة النوم ولغة اليقظة بالتحديد؟

في لغة اليقظة عندما نقول كلمات مثل: ماء، أرض، شمس، قمر، طين، نار، إنسان، رِجل، يد، وغير ذلك، فنحن نقصد هذه الأشياء الخارجيّة العينية المعروفة، لكن عندما نقول: رأى فلان في المنام الشمسَ، فإنّ معنى ذلك ليست رؤية الشمس، بل ـ مثلاً ـ رؤيته عالماً جليلاً، ورأى فلان بحراً كبيراً أمامه في المنام، ليس معناه بحر وماء، بل معناه أنّه سيلتقي بعالمٍ نحرير واسع المعرفة مثلاً يستفيد منه، وهكذا.

إنّ معجم الكلمات القرآنيّة يجب أن يتحوّل تماماً، وفقاً لنظريّة سروش، عن معجم الكلمات العربيّة التي نأخذها من المعاجم، فنحن أمام لغة رمزيّة ولسنا أمام لغة بشريّة عاديّة. تماماً مثل قصّة منام يوسف، فهل النجوم والقمر والشمس تعني هذه الكلمات في اللغة العربيّة؟ لا، إنّها تعني والديه وإخوته. هذا هو الفارق الجوهري بين لغة النوم ولغة اليقظة.

ولكي يحاول سروش أن يتفرّد بما يقول، ينفي أنّه يتكلّم عن اللغة المثاليّة أو الأنموذجيّة أو الرمزيّة بالمعنى المطروح في مجال لغة الدين، فهو لا يريد أن يقول بأنّ الأمر بذبح الأضحية ترميز لذبح هوى النفس مثلاً، أو أنّ الأمر بهداية فرعون موسى هو أمرٌ بإصلاح القلب القاسي، بل يريد أن يقول بأنّ القضيّة من البداية يجب الولوج إليها بطريقة مختلفة تماماً.

إلى هنا تبدو القضيّة مفهومةً، لكن لو ذهبنا أكثر مع سروش لنسأله: ما هو منهج فهم لغة النص الديني التي هي لغة الرؤيا والمنامات؟

سوف يخبرنا سروش بكلّ بساطة أنّ علينا أن نذهب إلى التاريخ المحيط بالنبيّ؛ لنرى ماذا يفهمون من رؤية الشمس في المنام، وهنا نبدأ نفسّر النصّ. فإذا كانت الشمس في المنام تعني الرجل العظيم في قومه، بحيث لو رأى شخص شمساً تنطفئ في المنام، لقالوا له آنذاك: إنّ عظيماً من قومك سيموت، فهنا إذا قال القرآن: «إذا الشمس كوّرت»، سيصبح المعنى ـ وهذا مثال من عندي ـ إذا عظماء البشر ذهبوا ولم يعد لهم وجود بين البشر.

هذه هي العمليّة التأويليّة التعبيريّة التي يقصدها سروش، وبهذا يغيّر سروش بارادايم التعامل مع النصّ القرآني، فبدل أن نتحدّث عن تفسير النصّ القرآني، علينا من اليوم فصاعداً أن نتكلّم عن تعبير النصّ القرآني (تعبير الرؤيا)، ونحوّل لغة المنام إلى لغة يقظة، وإلا فإذا كانت لغة القرآن لغة يقظة، وما حصل مع النبيّ كان يقظةً، فإنّ اللغة لن تتمكّن من نقل التجربة النبويّة إلينا إطلاقاً.

لا يشعر سروش بأنّ الخطابات القرآنية للنبي مثل «قل» واعمل واسمع وغيرها تنافي ما يقول، بل هو يرى أنّ هذا يحدث في المنامات أيضاً، وله تأويله الرؤيوي كذلك، فمثل هذه التعابير لا تغيّر من نظريّة سروش شيئاً؛ لأنّ المنامات فيها الكثير من هذه الحكايات والحوارات بينك وبين غيرك، بل نفسك تحاكيك على شكل شيء آخر وهكذا.

اختفاء نظام الكنايات والمجازات والاستعارات و.. من القرآن

الناتج التالي لكلّ هذا الكلام هو انعدام الكنايات والاستعارات والمجازات في القرآن؛ فعندما يقول القرآن: يد الله، فإنّ المعنى يد لله رآها النبيّ فعلاً في المنام، وعندما يقول شيئاً عن وقائع القيامة فكلّها حقيقة ولا مجاز فيها إطلاقاً؛ لأنّها تخبر عمّا رأى في نومه، فكلّ آيات التجسيم والتشبيه وعشرات مما رجع فيه المفسّرون للغة واستعانوا بأنظمتها الدلاليّة الرحبة تصبح جهودهم هذه بلا معنى، وكلّ محاولات المعتزلة والفلاسفة التأويليّة تصبح عبثاً، فكلّ ما يقال في القرآن حصل بنفسه وبعينه، لكنّ الخطأ وقع عندما فسّرناه على أنّه لغة يقظة.

يعطي سروش مثالاً ينتقد فيه العلامة الطباطبائي الذي حاول جاهداً أن يفسّر قضيّة الشهب التي في السماء بطريقةٍ تصبح معها القضية عقلانيّةً مستخدماً تأويلات ومجازات وغير ذلك، لكنّ سروش بكلّ بساطة يقول له: لا شيء من ذلك هو الذي أُريد، بل لقد رأى محمّد في المنام حقّاً شُهباً بهذه الطريقة وبالمعنى الحقيقي، لكنّ الخطأ أنّنا نفسّر كلامه كما نفسّر كلامنا في اليقظة.

المُخرَجات المتوقّعة لنظريّتَي سروش حول انتماء اللفظ القرآني لله أو للنبيّ

إذا أخذنا نظريّة سروش حول الوحي بمثابة أنموذج لتأثيرات التفكير التجريبي

والظاهراتي في تحليل الوحي، فإنّه من الواضح أنّ نظريّة بسط التجربة النبويّة متساوية النسبة إلى كلّ من انتماء اللفظ لله وانتمائه للنبيّ؛ إذ مكوّنات هذه النظريّة تسمح ذاتيّاً بنسبة اللفظ إلى الله، كما تسمح بنسبته إلى النبيّ نفسه، فليس في النظريّة مرجّحٌ لإحدى النسبتين، ولهذا راكم سروش نظريّته هذه لاحقاً عبر طرح نظريّة مكمّلة مختصّة بالنزول المعنوي.

غير أنّ الأمر يختلف تماماً عندما نتكلّم عن نظريّة الرؤيا الرسوليّة أو نظريّة القراءة النبويّة للعالم التي طرحها شبستري؛ إذ من الواضح هنا أنّ اللفظ منتَج بشري نبوي خالص، بل الرؤيا بنفسها ـ التي تُخبرنا عنها النصوص الدينيّة، كالقرآن ـ ليست وحياً بالمعنى الكلاسيكي، وربما من الصعب في هذه الحال نسبة اللفظ والمعنى لله، إلا من حيث إنّ الله هو المدبّر للمسيرة التي أوصلت النبيّ لهذا النقطة، بحيث حصلت له المنامات الرسوليّة واستطاع ببراعة نقل المنامات إلى لغة البشر.

هذا معنى ما سنشير إليه لاحقاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب، من أنّ نظريّات الوحي في سياق التجربة الدينيّة كثيراً ما تكون إمّا محايدة تجاه قضيّة اللفظ القرآني أو ألفاظ النصّ الديني عموماً، أو أنّها تؤكّد أو تميل ـ بحسب بنيتها ـ إلى جعل اللفظ منتَجاً بشريّاً خالصاً.

ثانياً: لمحة عن المشهد النقدي لنظريّتَي: تكامل التجربة والرؤيا الرسوليّة

سوف أطلّ هنا على عيّنات من بعض أبرز الانتقادات التي طالت فهم سروش للوحي والنبوّة. وإنّي وإن كنت مقتنعاً ببعض هذه المداخلات، بل وبعضها طوّرتُه هنا وبعضُ أضفتُه بنفسي، غير أنّ بعضَها الآخر يمكن ردّه والدفاع عن سروش ضدّه، والتفصيل في محلّه، وإنّما قصدي مجرّد العرض المختصر السريع.

١. نقد الارتباطات المفتَرَضة بين الإيمان والفهم الجديد للوحي

يلاحظ غير واحدٍ من الباحثين هنا أنّ سروش مهّد لنظريّة بسط التجربة النبويّة بدعوى أنّ الإيمان يحتاج دوماً إلى تجديد، عبر تجديد النظر في مكوّناته، فيصبح جديداً بتجديد قراءاته، وهذه الفكرة تبدو تعاني من مغالطات:

أ ـ إنّ القول بأنّ القديم بما هو قديم خطأ أو الجديد بما هو جديد خطأ كلاهما من المغالطات المنطقيّة المعروفة في علم المنطق التطبيقي.

ب ـ إنّ الإيمان بما هو إيمان غير مربوط بفهمه، بل وعي الإيمان مرتبط بفهم الإيمان.

ج ـ إنّ تجديد النظر في قضيّةٍ ما لا يساوي استنتاج فهم جديد لها ولا العكس، بل قد يكون تجديد النظر ينجرّ لتأكيد نظريّة سابقة.

فما وضعنا فيه سروش من أنّ محاولته تجديد النظر تفرض علينا إعادة إحياء الإيمان بطريقة جديدة في عصرنا الحاضر، غيرُ صحيح.

٢. نقد محاولة اختزال الوحي بالتجربة الدينيّة

يسجّل الباحثون هنا نقداً مركّزاً على أصل إقحام سروش مفهوم التجربة الدينيّة بما له من معنى خاصّ في الثقافة الحديثة ـ وهو معنى سبق لسروش أن التَزَم به، كما في دراسته حول التعدّدية الدينيّة ـ في دراسة قضيّة الوحي؛ لأنّهم يعتبرون أنّ سروش بهذه العمليّة وبنفس إطلاق تعبير التجربة الدينيّة على النبوّة، أخرج البعد المعرفي للوحي عن أن يكون جزءاً من الرسالة الواصلة إلى النبيّ؛ إذ سيصبح هذا المضمون المعرفي ليس إلا تفسير النبيّ للوحي.

إنّ نقل الوحي من نطاق التواصل المعرفي إلى نطاق التجربة بمفهومها الحديث، يفضي إلى أنّ النبيّ لم يتلقّ معرفةً إضافيّة من مصدرٍ منفصل، بل في الحقيقة واجه شيئاً، ثمّ أخبرنا عبر النصّ الديني بما واجَه.

لا يعني ذلك أنّ التجربة الوحيّة ليس فيها تجربة دينيّة، بل كلّ تجربة وحيّة تتضمّن مواجهةً ما مع الغيب، فتتضمّن تجربةً دينية، لكنّ المفصل هنا هو أنّ تضمّنها تجربةً دينيّة لا يسمح باختزالها في هذا الجانب.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ سروش لم يقدّم لنا أيّ دليل على أنّ التجربة الوحيّة مختزَلة في التجربة الدينيّة، وهو أمرٌ يفرض أن يكون أساساً في نظريّته التي عليه البرهنة عليها، وخاصّة أنّ من النتائج البالغة الخطورة لنظريّته في بسط التجربة النبويّة، أنّه اعتبر أنّ ما بعد النبيّ الخاتم توجد تجارب مكمّلة، فاختزاله الوحي بالتجربة الدينيّة سمح له بإقحام التجارب العرفانيّة في

التجارب النبويّة بمعنى من المعاني، وهذه هي المغالطة الأكبر التي وقع فيها دون دليل أو برها.

لقد كان عليه ـ في الحدّ الأدنى ـ أن يعترف أنّ التجربة الوحييّة تجربة غامضة غير منكشفة لنا، وأنّ مجرّد وجود تجارب عرفانيّة لا يؤكّد أنّ التجربة الوحييّة هي تجربة عرفانيّة، إذ ما الدليل على ذلك؟

إنّ حجر الزاوية هذا هو الذي جرّ سروش إلى استبعاد حضور الله في التجربة الوحييّة، وهو ما أكّده في نظريّة الرؤيا الرسولية، فهو قد حافظ على الحدّ الأدنى من الحضور الإلهي، عبر ادّعاء ـ لم يُقم أيضاً عليه دليلاً ـ أنّ الله هو يرعى صاحب التجربة النبويّة، وليس طرفاً في العلاقة معه!

إنّ الخلل المركزي الذي وقع فيه سروش والعديد من المنتصرين لنظريّة التجربة الدينيّة في فهم النبوّة هو قياسهم الوحي في الإسلام على الوحي في المسيحيّة، ففي الإسلام يعتبر الكتاب واللغة والألفاظ جوهر الوحي ومضمونه، وهو المحور في الرسالة كلّها، فيما في المسيحية فإنّ الكتاب ليس هو الأساس؛ لأنّ التجلّي الإلهي لم يكن في كتاب، بل في عيسى نفسه، فالظهور والانكشاف في المسيحيّة مختلف تماماً عنه في الإسلام، لهذا فأيّ تفسير للوحي في الإسلام يجب أن يأخذ بعين الاعتبار البعد اللغوي والخطابي (الكتابي) الموجود بين أيدينا، ليقوم بتفسير وجوده وظهوره، ووفقاً لنظريّة سروش في بسط التجربة النبوية سيكون الكتاب خارج سياق الوحي، وليس إلا محاولة النبيّ بعد انتهاء الوحي واستكمال عناصره كلّها، أن يخبرنا بتفسير تجربة الوحي التي حصلت معه.

إنّ مفهوم الكلام والتكليم الإلهي ومفهوم الخطاب والحوار بين الله والنبيّ، جزءٌ لا ينفصل عن منظومة الوحي في الإسلام. وبهذا يجب أن نعيد فهم الوحي على أنّه نقل للنشاط الخطابي والكلامي لله، وليس على أنّه حالة داخليّة نبويّة قام النبي لاحقاً بالتعبير عنها في نصوصه.

مشكلة سروش هنا تكمن في أنّه أسرع لأخذ نتائج نظريّته في بسط التجربة قبل أن يقوم بتفكيك النظريّة نفسها بعمق ورصد مكوّناتها وأدلّتها، ولعلّ السبب في ذلك هو أنّ تقويمه للنظريّة كان من الأوّل من حيث ما ستؤول إليه من نتائج هرمنوطيقيّة، كما قلنا سابقاً.

٣. نقد الشواهد القرآنيّة لسروش في بسط التجربة النبويّة

اعتمد سروش على آيتين مهمّتين هنا لتأكيد مفهوم تكامل التجربة وصيرورة النبيّ أكثر نبوّةً

بمرور الوقت، وهما آية طلب زيادة العلم (طه: ١١٤)، وآية التنزيل التدريجي لتثبيت الفؤاد (الفرقان: ٣٢)، وقد اعتبر الناقدون هنا أنّ الآيتين تعطيان عكس ما أراده سروش تماماً؛ وذلك:

أوّلاً: إنّ آية طلب زيادة العلم لا تنسجم إطلاقاً مع مفهوم التجربة الدينيّة؛ لأنّ التجربة لا تعطي بما هي تجربة علماً؛ فكون العلم يأتي من الوحي أمرٌ منسجمٌ أكثر مع فكرة الوحي الكلامي الذي يتضمّن حقائق تنزل على النبيّ، ولا تعني تجربةً أكثر وقدرةً وطاقةً أكبر.

ثانياً: إنّ آية تثبيت الفؤاد لو أكملناها لرأينا أنّها تنصّ على أنّ الله يقول: ﴿..**وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**﴾ (الفرقان: ٣٢)، وهذا مرتبط بشكل أكبر بقضيّة الكلام والفعل الكلامي في الوحي، فهو يقول له بأنّنا نزّلنا القرآن بشكل تدريجي وقمنا بترتيله، فهذه الفكرة منسجمة مع الفعل الكلامي أكثر من غيره[1].

٤. إشكاليّة قياس غير العادي على العادي

الإشكاليّة الأخرى التي سجّلها النقّاد على سروش هنا، تكمن في أنّه في مختلف مقارباته لقضيّة الوحي، قام بمصادرة مسبقة اعتبرها بديهيّة ولم يُتعب نفسه بالاستدلال لصالحها، وهو أنّ التجربة النبويّة تشابه سائر تجارب البشر، ومن ثمّ فإذا رصدتُ خصائص تجارب البشر في حياتهم، أمكنني الخروج باستنتاج منطقي بأنّ التجربة النبويّة تتمتّع بهذه الخصائص، ومن ثمّ أرتّب نتائج على ذلك.

لم يُثبت لنا سروش أساساً أنّ التجربة النبويّة تجربة عادية من نوعٍ مشابه لسائر تجارب البشر في حياتهم، ومن ثمّ فالأصل الأوّل لنظريّته تبدو فيه إعاقة وعجز، وعلى سبيل المثال، تحدّث سروش عن أنّ صاحب التجربة فاعلٌ وليس مجرّد قابل، فالتجربة تأخذ شكلها بسبب حالته ووضعه، وأنّه يتطوّر باستمرار، وقدّم لنا على ذلك دليلاً وهو قانون التشابه بين التجربة النبويّة والتجربة الشعريّة، فالشاعر يصبح أكثر شاعريّةً بالتجربة، إذاً فالنبيّ يصبح أكثر نبوّةً بالتجربة؟ ورتّب على ذلك نتائج من نوع التمييز بين المكّي والمدني وغير ذلك أيضاً.

(١) سوف يأتي لاحقاً الحديث بالتفصيل عن هذه الآية، ومدى دلالة الترتيل على البعد الكلامي في القرآن.

هذا المنطق متأثر بالأنموذج الكانطي الذي يعتبر أنّ الذهن ليس منفعلاً في المعرفة، بل هو فاعل أيضاً، لكنّ السؤال: كيف عرف سروش أنّ التجربة النبويّة تشابه في عناصرها ومكوّناتها التجربة البشريّة على مختلف الصعد حتى يسمح لنفسه بإعطائها أحكامَها؟! إذا لم تخبرنا التجربة النبويّة في نصوص الوحي نفسه وما يتعلّق به عن ذاتها وخصائصها، فإنّ الأمر يبدو عسيراً.

وهذه ـ في تقديري ـ هي الإشكاليّة عينها التي دار النقاش فيها في العمق بين المتكلّم وكلّ من العارف والفيلسوف، فالمتكلّم اعتبر أنّ الوحي ظاهرة استثنائيّة لا نعرف شبيهاً لها حتى نقوم بتفسيرها على معاييرنا، لهذا فهو اكتفى بشرحها من خلال توليفة المعلومات الواصلة إليه عنها من التاريخ ومن نفسها، في حين ذهب الفيلسوف لتفسيرات أبعد من ذلك، وكانت ملاحظة المتكلّم المتكرّرة هنا أنّه كيف تعرفون أنّ التجربة الوحييّة حصلت على هذه الشاكلة التي تدّعونها، وليس هناك أفق آخر أو فرضيّة أخرى لها؟ الأمر عينه يجري في معركة الرأي بين سروش وخصومه هنا.

٥. تصحيحُ فهمِ العلاقة الجدليّة بين التجربة الدينيّة والزمكان

يعتبر الناقدون هنا أنّ الصورة التي نحتها سروش لطبيعة العلاقة بين التجربة النبويّة والزمكان أو المحيط التاريخي، لم تكن دقيقة؛ لأنّ هناك فرقاً بين الأستاذ الذي لا تغيّر حوارات وأسئلة ووقائع التلامذة شيئاً من الفكرة التي يريد طرحها، والأستاذ الذي تجرّه الأسئلة إلى تكميل فكرته وسدّ نواقصها وغير ذلك.

في الحالة النبويّة يرى النقّاد هنا أنّ المشروع الديني الإلهي لم يتغيّر بفعل العوامل المحيطة بالنبيّ، بل ما حصل أنّ هذه العوامل كانت فُرَصاً لتبيين المشروع، ولو أنّها لم تحصل لكانت الفكرة نفسها قد بُيّنت أيضاً، هذا يجرّ إلى اعتبار الوقائع بمثابة أدوات لفهم الفكرة، وليست عناصر مقوّمة لها، وهو ما اعتمده المفسّرون المسلمون، حين اعتبروا أنّ أسباب النزول أو الوقائع المحيطة هي أدوات تفسيريّة، وليست مكوّنات للموقف بحيث من دونها لم يكن الموقف ليصدر بعينه.

أمّا السيرة النبويّة، فقد رأى بعض النقّاد هنا أنّها تعبّر عن تطبيق ضمن إطار زمني معيّن للكلّيات الآتية في الشرع نفسه.

بهذا المعنى يمكن طرح تفسيرين لكون القرآن نصّاً تاريخياً، في التفسير الأوّل يكون القرآن رهيناً للتاريخ ونتيجاً لطبيعته الزمكانيّة المحدودة، بينما في التفسير الثاني يكون التاريخ مجرّد أفق لظهور القرآن، كما أنّ منزّل القرآن ـ أي المشرّع ـ هو بعينه المكوِّن، ومن ثمّ فهو يحدّد مسبقاً أنّ هذا النصّ عندما يظهر في التاريخ فهو يختار له ظهوراً متناسباً مع مضمونه، فالتاريخ يتمّ اختياره بما يناسب النصّ، لا أنّ النص يتمّ اختياره بما يناسب التاريخ، وسبب خطأ سروش أنّه لم يُدرك بجدّ حقيقة أنّ صاحب النصّ هو بعينه صاحب التاريخ، وهو بعينه محدِّد عمر النبيّ من قبل.

٦. نظريّة الرؤيا الرسوليّة وعقلانيّة المشروع!

تواجه نظريّة الرؤيا الرسوليّة معضلةً كبيرة يمكن أن يُطلق عليها اسم «معضلة عقلانيّة المشروع»، فالقرآن يقول عن نفسه بأنّه بيان وتبيين وتبيان، والسؤال هنا: أيّ عاقل هذا يطلق مشروعاً يريد من خلاله تغيير العالم يقتصر فيه على نقل مناماته فحسب! كيف يا تُرى يمكن أن يكون قد بيّن مضمون مشروعه؟! بل الله سبحانه الذي يرعى هذا المشروع ـ كما يقول سروش ـ أيّ برنامج خارق يكون قد رعى؟!

فلنتصوّر أنّ مشروعاً بحجم المشروع النبويّ يريد إخراج الناس من الظلمات إلى النور، ثم يأتي ليطرح عليهم مجموعةً ضخمة من مناماته ورؤاه دون أن يخبرهم حتى بأنّها منامات، ودون أن ينتبه أحد لهذه القضيّة منذ ألف وأربعمائة سنة، كيف يكون يا ترى هذا الشخص قد حقّق غاياته؟! هل يغيّر إنسانٌ العالم بواسطة منامات يعرضها على الناس دون أن تحمل مشروعاً؟ وكيف تحمله؟ والعجيب أنّه لم يتعب نفسه بتعبير هذه المنامات لهم في يوم من الأيّام! بل ما أوضحه يدلّ على تطابق المنام مع الواقع، لا أنّه منام يحتاج إلى تعبير.

الأمر الآخر الذي يبدو غريباً أيضاً هو أنّ ما يذكره سروش يمكن أن يفهم في سياق الصور المشهديّة مثل مشاهد الآخرة والقصص ونحو ذلك، لكن كيف نفهم التكاليف الشرعيّة والكلام الفكري المجرّد، ليس بمعنى أنّه كيف نفهم حدوث منام في ذلك حتى يجيب سروش بأنّ المنام يمكن أن يجري فيه حوار بين الإنسان وأيّ صورة مفترضة توجِّه تكاليف، إنّما السؤال أنّ هذه المنامات تتضمّن تكاليف قانونيّة وأخلاقيّة، وفي الوقت عينه لم تفهم في سياق المنام، بل

أُخذت كما هي مُثُلاً وقيماً أخلاقية وتكاليف شرعيّة، فلماذا لم يتمّ تفسيرها بطريقة تعبير الرؤيا؟!

٧ـ الرؤيا الرسولية وضعف شواهد الإثبات

لا أريد أن أطيل بالمناقشات حول شواهد الإثبات التي قدّمها سروش حول الرؤيا الرسوليّة، لكن أشير سريعاً لبعض ما قيل ويقال في التعليق هنا:

أوّلاً: يبدو سروش ـ في وجهة نظر ـ غير خبير باللغة العربيّة بما يكفي لمعرفة أنّ الفعل الماضي يمكن توظيفه في المستقبل، والمضارع يوضع في داخل الزمن الماضي وهكذا، بل هذا ليس من خصائِص اللغة العربيّة، إنّما هو من توابع اللغة في السرد القصصي، وكمجرّد تنبيه، كيف يمكن لسروش أن يفسّر لنا الصيغ المضارعة في القرآن والتي تتحدّث عن الماضي أو المستقبل؟! إنّ قصص المستقبل في القرآن اشتملت على صيغ الماضي والمضارع والأمر معاً، فكيف نفسّر ذلك أيضاً؟

إنّ وجود فسحة لغويّة لفهم الماضي في سياق مشهد مستقبلي يمنع سروش أن يجعل ذلك دليلاً لصالحه، ففي قصّة سوق المؤمنين والكافرين إلى الجنّة والنار، والتي وردت بصيغة الماضي، ختمت السورة نفسها بعد عدّة آيات قليلة بقوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الزمر: ٧٥)، أليس من المناسب أن يقول: وكان الملائكة حافّين من حول العرش؟ ثمّ كيف الربط بين المضارع والماضي داخل الآية الواحدة؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ**﴾ (فاطر: ٣٧)، إلى غير ذلك من عشرات الأمثلة في هذا السياق.

ثانياً: إنّ البعثرة والتشظّي في النص القرآني موضوع طويل جداً، لكنّه لا يبرّر تفسير الوحي بالمنام؛ لأنّ سروش لم يأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا الكتاب نزل عبر ثلاث وعشرين سنة ولم يرتّب بطريقة تاريخيّة، إضافة إلى أنّ لغة الوعظ لا تشبه بذاتها لغة الكتب العلميّة حتى نُجري عليها قوانينها، ومن ثمّ فلا يمكننا معرفة السرّ خلف البعثرة ـ بصرف النظر عن المناقشات في أصل وجودها وهويّتها ـ من خلال المنامات فقط.

ثالثاً: إنّ جميع آيات التناقض في القرآن تجاهل سروش كلّ محاولات العلماء لفهمها ورفع التباساتها، وبجرّة قلم حَكَم عليها بالواقعيّة، ثمّ اعتبر أنّ الحلّ هو المنام، والسؤال: إذا كان المنام يحتوي متناقضات، فكيف يفسّر سروش هذه الآيات إذاً بحيث تحمل رسالة غير متناقضة للناس؟ إنّ العملية نفسها سوف يخوضها سروش لكي يبيّن لنا أنّ هذا التناقض يؤول إلى عدم التناقض، وهذه العمليّة ليست أقلّ مشقّة من تفكيك التناقض مباشرةً كما فعل العلماء المسلمون.

ولنأخذ مثالاً بسيطاً على ابتعاد سروش ـ نتيجة تأثره بالعقليّة الفلسفيّة والعرفانيّة ـ التي أثّرت كثيراً على روح اللغة العربيّة، آية الرمي: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**..﴾ (الأنفال: ١٧)، فإنّ ذهنية الفلاسفة والمتكلّمين هي التي خلقت المشكلة هنا انطلاقاً من تفكيك دقّي للغة، وهو التفكيك الذي لطالما سبّب المشاكل في تناول النصوص الدينيّة، في حين أنّ هذا التعبير في اللغة العربيّة لا يحوي أيّ تناقض، لأنّه لا يُفهم بوصفه بياناً لقاعدة فيزيائيّة أو رياضيّة حتى يؤخذ متناقضاً، بل يفسّر بوصفه جملة خالصة لا كلمات مفكّكة، فيكون المعنى مثلاً أنّك عندما رميت فإنّ رميك هذا لا قيمة له ولم يكن ليقع لولا الله، أو إنّ رميك هذا هو رمي الله من خلالك وغير ذلك، فهو يريد أن يشير له إلى مدى العناية الإلهيّة والإحاطة الربوبيّة الرحيمة به والمعونة الكبيرة من القدير سبحانه له، وهذا مثل آيات بكاء السماء والأرض، كقوله تعالى: ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ**﴾ (الدخان: ٢٩)، وغير ذلك، فإنّ السماء لا تبكي ولا الأرض، بل هو تعبير كامل مكتمل يراد به أنّه ما أَسِفَ عليهم أحد.

وفي تقديري الشخصي، فإنّ الطريقة التي لا تحمل روح اللغة العربيّة العفويّة والتي اعتمدها بعض الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء والأصوليّين والمفسّرين خلقت مشاكل، فالنصّ ليس فيه مشكلة، لكنّ آليّة الفهم المصابة بالعُجمة افتعلت مشكلة.

رابعاً: إنّ سروش في حديثه عن نسف السببيّة اختزل المواقف وتجاهل كلّ النظريّات الكبرى عبر التاريخ حول قضايا الإعجاز والعليّة، بل الغريب أنّه يعتبر نقد العليّة بمعنى الضرورة هو منجَز تجريبي، ويبدو عليه يمتدح الأشاعرة في نقدهم العليّة الضروريّة في مقال

سابق له[١]، لكنّه يريد هنا أن ينتقد الإعجاز من باب كونه ناقضاً لقانون العليّة، فلماذا لا يكون القرآن مؤمناً بنقد قانون العليّة ـ بمعنى الضرورة ـ في العالَم الطبيعي؟! وأين العيب في ذلك وهيوم وغيره فعلوه؟

خامساً: إنّ الشواهد التاريخيّة والحديثيّة و.. التي استعان بها سروش هنا لتلطيف نظريّته، يبدو تعاطيه معها غير مقنع؛ وذلك أنّ الحديث الذي استشهد به يجعل المنام جزءاً من عشرات الأجزاء من النبوّة، وهو بهذا يؤكّد أنّ النبوّة ليست مناماً، بل أغلبها خارج سياق المنامات، فكيف يريد سروش أن يستعين بهذه القضيّة هنا لتبرير موقفه؟! أليس هذا انتقالاً من الجزئي إلى الكلّي؟

وكذلك الحال في أنّ النبيّ كان يغطّ في نوم، فإنّ هذا وإن كان صحيحاً وفقاً للمعطيات التاريخيّة، لكنّ سائر المعطيات تؤكّد أنّ التجربة النبويّة في الوحي كانت متنوّعة، كما قلنا مراراً، وهذا معروفٌ في الدراسات التاريخيّة والحديثيّة والقرآنيّة، فكيف أخذ سروش جزءاً من الوقائعيّات الوحيّة ليبني عليه نظريّته متجاهلاً سائر الأجزاء والمعطيات التي تصلح بنفسها لنسف نظريّته بوصفها تفسير كليّاً شاملاً للوحي؟!

الأكثر غرابة هو الحديث عن المعراج الروحاني بمثابة شاهد على نظريّة الرؤيا الرسوليّة، أو ملطِّف لها، فإنّ روحانيّة المعراج لا تعني المنام، ومن يقول بروحانيّة المعراج وعدم جسمانيّته لا يقول بالمنام إطلاقاً، بل القضيّة أبعد من ذلك بكثير، وإلا يصحّ أن يقال حينها بأنّ مكاشفات العرفاء كلّها منامات، وعلينا الذهاب نحو تعبير الرؤيا.

٨ ـ مشكلة منهج تعبير الرؤيا الرسوليّة

يصوّر لنا سروش المشهدَ الذي قدّمه على أنّه يحلّ جميع المشكلات ويبسّطها، ويرفع همّاً ومسؤوليّة كبيرة عن عاتقنا ويُنهي نزاعات ونقاشات دامت أكثر من ألف سنة في عشرات القضايا العالقة، لكنّ الأمر ليس كذلك في الحقيقة، بل نظريّة سروش تخلق فضاءً أكثر غموضاً، وتؤسّس لعَتَمَة قاتمة في كيفيّة تناول وفهم النصوص الدينيّة.

---

(١) سروش، الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقليّة ومذهب الأشعريّة التجريبيّة، ترجمة: حيدر حبّ الله، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٣٢ ـ ٦٢؛ خريف عام ٢٠٠٥م.

السؤال الآن: ما هو منهج تعبير الرؤيا؟ وما هي حجيّة هذا المنهج؟ ومن أين يستقي معلوماته وتحليلاته للنصوص؟ بل الأخطر من ذلك أنّ سروش يحيلنا في كلماته على ماذا كان يفهم العرب من رؤية الشمس أو البحر في المنام، وكأنّه بذلك يخفّف عنّا المسؤولية في الوقت الذي يعقّد الموقف بشدّة أمامنا، فنحن في اللغة لدينا رصيدٌ هائل من التراث اللغوي الذي يمكنه أن يساعدنا في فهم الكلام، لكن في تفسير المنام عند العرب كيف يمكننا معرفة التعابير المناميّة؟ وأين هي معلوماتنا عن هذا الأمر؟ وما هي الوثائق التاريخيّة التي تؤكّد لنا أنّ رؤية البحر في المنام كانت تعني عند العرب كذا وكذا؟ وهل هذه الوثائق يقينيّةً أو أنّنا لا نجد سوى بعض المعطيات القليلة التي يغلب عليها الظنّ في النقل التاريخي؟ فهل حلّ سروش المشكلة أو أنّه عقّد الموقف؟!

الأمر الأكثر إشكاليّةً هنا، هو ما هو الدليل أساساً على أنّ فهم العرب للمنام بهذه الطريقة أو تلك هو المرجع في تفسير الرؤيا الرسوليّة نفسها، وهي رؤيا ليست عادية، بل تختزن تجربةً دينية من نوع رفيع بإقرار سروش نفسه؟ فكيف يمكننا ـ ونحن نريد تعبير منامات النبيّ ـ أنّ نرجع لفهوم العرب للصور المناميّة؟ وأيّ حجيّة في هذه الفهوم؟ وهل قال النبيّ أو مناماته لنا: إنّ فهم العرب هو المرجع؟ ولماذا لم نرَ على الإطلاق أيّ محاولة تعبيريّة عند العرب والمسلمين في عصر النبيّ وبعده مستخدمين مثل هذه الأدوات؟ أظنّ أنّ الكثير من النقّاد هنا يخشون أن يكون سروش قد نقلنا من ساحة حرب لننجو، لكن إلى وسط صحراء جافّة حيث لا ماء!

بل دعونا نذهب أبعد من نظريّة سروش، ونسأله: لماذا نذهب إلى فرضيّة المنام؟ فلنذهب مباشرةً إلى الخيال، ونقول: كان النبيّ يجلس ولديه خيال خصبٌ خاصّ متسامٍ، ويرسم صوراً خياليّة، ثمّ يشرحها، فلا هو رأى مناماً ولا هي تعابير مناميّة، بل هي صناعات خياليّة ابتكاريّة لمشاهد القيامة، وأوّل العالم وآخره، ولقصص الأنبياء وغير ذلك، وعلينا استخدام منهج تفسير الخيال في هذه الحال!

الفصل الأوّل

خاتمة ونتائج

لم يكن هدفي في هذا الفصل تقديم دراسة نهائيّة حول حقيقة الوحي؛ لأنّ الموقف يتطلّب المزيد من البحث والتفصيل، وليس هو هدف هذا الكتاب، غير أنّني استهدفت:

تارةً عرض أهمّ النظريّات وفهمها، وتنوّعها، وتقديم لمحة عن المشهد النقدي والتساؤلات الأساسيّة التي تطال كلّ واحدة من هذه النظريات، دون أن أرجّح ـ بشكل قاطع ونهائي ـ واحدة على أخرى، وإن كنت أعتقد بأنّ تحليل حقيقة الوحي ليس أمراً بسيطاً؛ لأنّنا ندرس ظاهرة لا نعرف كم مرّة وقعت في التاريخ؟ وهل لها شبيه أو نظير اليوم يمكن دراسته للوصول إلى نتائج فيها أو لا؟ لهذا تمثل المعلوماتُ التاريخيّة عن وقائعيّات الوحي، وكذلك النصّ أو الخطاب الناتج عن الوحي (مخرَجات الوحي)، الموادّ الأوّليّة الخامّ التي ينبغي الانطلاق منها، وهو ما يفتح على احتمالات قد يترجّح بعضها على بعض دون جزمٍ نهائي.

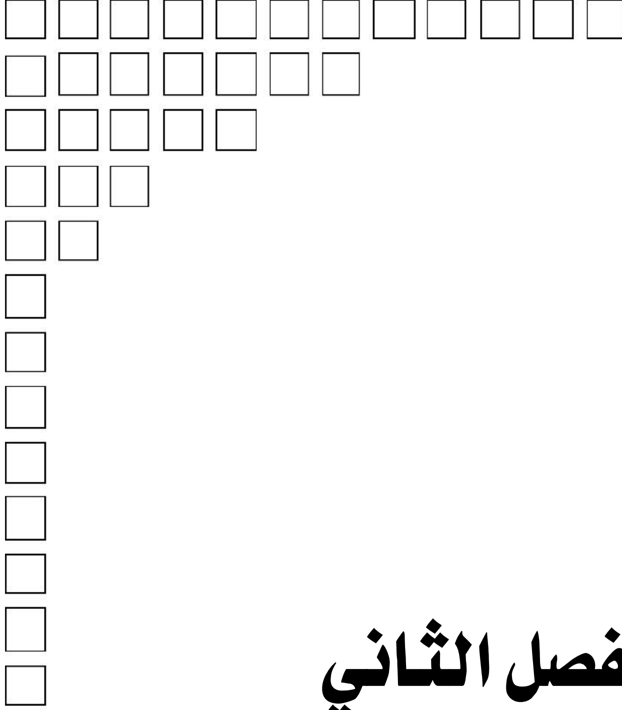
وأخرى محاولة استنطاق كلّ واحدة من هذه النظريّات؛ لكي نرى ماذا تنتج على صعيد موضوع بحثنا هنا؟ أعني موقعيّة اللفظ في الوحي، والبحث عن دور النبيّ بما هو بشر في إنتاجه سلباً وعدماً.

وقد رأينا ـ ولا أريد أن أكرّر ـ كيف أنّ كلّ نظرية كان لها تأثير مختلف، غير أنّ أيّاً من هذه النظريّات في تقديري لم يقدر على البرهنة النهائيّة على موقعيّة اللفظ ومصيره في الوحي دون الرجوع إلى البحوث المباشرة التي يتكفّلها الفصل الثاني من هذا الكتاب، فمن دون هذه البحوث يصبح اتخاذ موقف من موقعيّة اللفظ ومنشئه، أقربَ إلى التحليل منه إلى الترجيح فضلاً عن الحسم.

إنّ أغلب هذه النظريّات يمكنه أن يفسّر لنا كون النبيّ هو صاحب اللغة في النص الديني أو الله، لكنّه من العسير عليه أن يثبت ذلك، عدا بعض النظريّات التي لو ثبتت بدليل فهي

بنفسها تثبت نتيجتها هنا، مثل القراءة النفسيّة والاجتماعيّة وبعض أشكال القراءة التجريبيّة الدينيّة، كما أوضحنا ذلك سابقاً فلا نعيد.

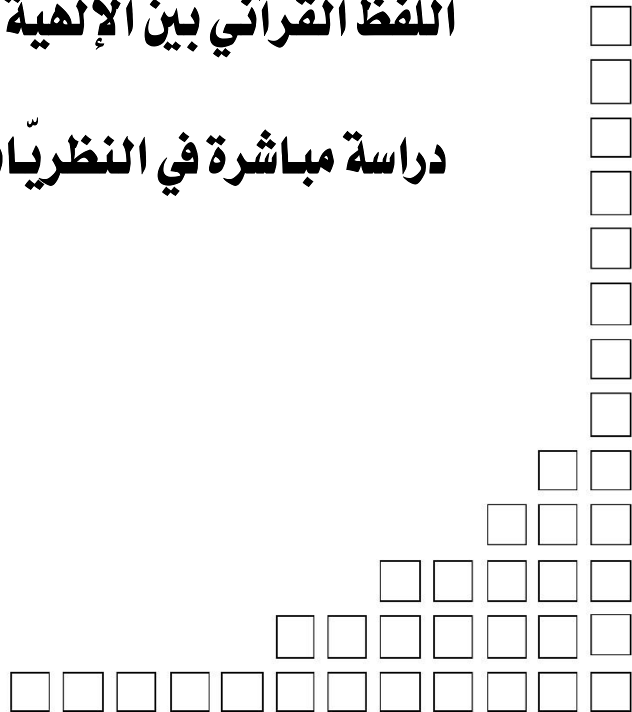
هذا ما يجرّنا تلقائيّاً للبحث في موضوعات الفصل الثاني من هذا الكتاب.



الفصل الثاني

اللفظ القرآني بين الإلهيّة والبشريّة

دراسة مباشرة في النظريّات والأدلّة



تمهيد

تحدّثنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب/ المختصر، عن أبرز النظريّات العامّة في تحليل حقيقة الوحي وطبيعة تناولها للموضوع؛ بهدف التوصّل إلى الجواب عن السؤال الآتي: هل هذه النظريّات تُنتج في نفسها، بعيداً عن بحث تفصيلي إضافيّ ـ سيقوم به هذا الفصل من هذا الكتاب ـ إثبات بشريّة اللفظ القرآني أو إلهيّته أو لا؟ وقد تحدّثنا ضمن كلّ نظريّة عن النتائج التي تفرزها على صعيد موضوع بحثنا، وسيأتي بعض آخر ممّا يتعلّق بهذه الزاوية من الموضوع أيضاً.

لكن في هذا الفصل، نحن نريد الدخول مباشرةً ـ دون ارتهان لتحليل حقيقة الوحي ـ في موضوع الإلهيّة والبشريّة في اللفظ القرآني، لندرس: هل توجد معطيات خاصّة مباشرة أو شبه مباشرة في موضوع البحث، يمكنها أن تؤيّد واحدة من الفرضيات التي يحتويها هذا البحث، والتي سوف يأتي عرضها إن شاء الله أو لا؟

ومن خلال تركيب مُخرجات الفصل الأوّل والثاني، سوف نخرج بنتيجة نهائيّة، نهاية هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

ولا بأس أن أشير بدايةً إلى أنّ هذا البحث لا علاقة له بما بعد نزول القرآن والوحي، مثل تحريف القرآن أو القراءات أو جمع القرآن في عصر الصحابة أو نحو ذلك.

النظريّات والاحتمالات الإمكانيّة، قراءة عاجلة في المشهد التاريخي

بدايةً أيضاً لابدّ من عرض موجز للمشهد التاريخي والنظريّات المطروحة، وكذلك طرح الاحتمالات الإمكانيّة الثبوتية في القضيّة هنا، لرصدها ومعرفة فروضها.

طرح الزركشي في البرهان ثلاثة أقوال ذكر أنّها نُقلت حكايتُها عن السمرقندي (٣٧٥ أو ٣٧٦ أو ٣٨٣هـ)، دون أن نعرف أصحابَها الأصليّين، وهي النظريّة الأولى والثانية والثالثة[1]،

(١) البرهان ١: ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

من النظريّات التي سوف نعرضها الآن. ولم يتعرّض الزركشي للرابع الذي ذكرناه هنا، وقد كرّر هذه الأقوال الثلاثة بعينها بعد ذلك السيوطيُّ في الإتقان[١].

ومهمّ هذه النظريّات هنا هو الآتي:

النظريّة الأولى: أن يكون القرآن بألفاظه ومعانيه وأحرفه وكلماته ومعارفه ونظمه وفصاحته وبلاغته و.. وكلّ شراشره، من الله تعالى، وقد أوحاه الله إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بكامل تركيبته، وأنّ النبيّ بلّغه ونقله بكلّ ما فيه دون أيّ تدخل في أيّ شيء من عناصره وأجزائه وألفاظه وحروفه ومعانيه.

هذا الاحتمال هو المعروف السائد في الملّة الإسلاميّة وبين علماء كلام المذاهب المسلمة.

النظريّة الثانية: أن يكون النازل على النبيّ هو معاني القرآن ومعارفه ومضامينه فقط، فيما كان النبيّ يصوّر هذه المضامين والمعاني في قوالب لفظيّة بلسانٍ عربيّ، ويحكي عنها عبر الألفاظ التي يصنعها هو بنفسه؛ لتُخبر وتدلّل على هذه المعاني.

هذا الاحتمال متساوي النسبة لفرض كون هذا الإنجاز النبويّ خارقاً للعادة ومعجزاً لا يقدر غير النبيّ على فعله، وكونه عادياً لا ربط له بالإعجاز.

الأمر المهمّ للغاية في فهم هذه النظريّة وتلوّناتها، هو أنّه يمكن تصوّرها بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن يكون الوحي في عمليّته وميكانيزمه خارج نطاق النواقل الكلاميّة والصوتيّة أصلاً، كأن يكون شيئاً يُنفث في الروع من دون كلمات ولا ألفاظ، ثم يقوم النبيّ بصياغة لفظيّة له من البداية. ويكون الأساس الأنطولوجي في ذلك أنّ الصلة بين النبيّ والملاك أو بين النبي والله هي صلة خارج إطار المنظومات اللفظيّة وخارج إطار عالم البشر، فلابدّ من فرض أنّ هناك صلة وصل رمزية خاصّة متناسبة.

الطريقة الثانية: أن يكون الوحي عبارة عن كلمات وألفاظ ونواقل كلاميّة وصوتيّة، لكنّ النبيّ عندما ينقله لنا لا ينقل تلك الكلمات والألفاظ؛ لأنّ المهمّ فيها هو المضمون والمحتوى، فيستخدم لغتَه هو وكلماته لنقل المحتوى نفسه الذي حملته تلك الكلمات والألفاظ التي جاءت في الوحي، فالنصّ الذي بين أيدينا هو نصٌّ نبويٌّ في لفظه، إلهيٌّ في محتواه، وإن كان أصل انتقاله

(١) الإتقان ١: ١٢٥.

من الله للنبيّ عبر ألفاظ أخرى أيضاً.

هذه الطريقة الثانية غير ملاحظة عادةً في كتابات الذين اشتغلوا بهذا الموضوع قديماً وحديثاً، لكنّني أعتقد بأنّ إضافتها في غاية الأهميّة.

وهنا، ولكي نعرف من هم الأفراد والجماعات التي قالت بهذا الرأي في الجملة، أو نُسب لها، لابدّ من عرض الصورة بشكل تفصيلي نسبيّاً، حيث قد يقال بوجود شواهد على ظهور فريق آمَن بهذه المقولة:

أ ـ نَسب العلامة الطباطبائي هذا الرأي إلى «قول من قال»[١] منتقداً له.

ب ـ إنّ المعتزلة قائلون بخلق القرآن، وهذه النظرية قال بها الشيعة الإماميّة أيضاً، وتيّار الاعتزال الجديد في الوسط الديني السنّي بدأ يميل للتخلّي عن نظريّة قدم القرآن للدخول في حدوثه وكونه مخلوقاً، فالفكر المعتزلي يناصر ـ وفقاً لبعضهم[٢] ـ النزول المعنوي للقرآن وأنّ الألفاظ صناعة بشريّة.

ج ـ إنّ المنسوب إلى جلال الدين الرومي[٣] قوله بأنّ القرآن هو مرآةٌ لذهن النبيّ، والمعنى أنّ الأحوال الشخصيّة للنبيّ تترك أثرها على القرآن الكريم.

د ـ إنّ ابن عربي يصف فعل النبيّ بالترجمة مما يحتمل جدّاً أنّه يريد النزول المعنوي. إنّه يقول: «ظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكلّ موطنٍ حكماً لا يكون لغيره وظهر في القلب أحديّ العين فجرّه الخيال وقسّمه، فأخذه اللسان فصيرّه ذا حرف وصوت،

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣١٧.

(٢) هذه دعوى ينسبها الشيخ جعفر السبحاني إلى عبد الكريم سروش، فانظر له: بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار هام بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني (ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية): ٨٠؛ لكنّ الإنصاف أنّ كلمات سروش لا تدلّ سوى على أنّ فكرة حدوث القرآن تفتح أفقاً لإعادة قراءة ظاهرة الوحي والنبوّة، مقابل قدمه، فانظر له: كلامُ الله كلامُ محمّد (ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنيّة): ٦٣.

(٣) قد يفهم بعضٌ من الرومي في بيت شعرٍ له عكس ما يُنسب إليه من النزول المعنوي، وأنّ لسان محمّدٍ ليس سوى معبر لما يقوله الملك العلام، وقد يفهم آخرون من هذا البيت عكسَ ذلك! حيث قال في المثنوي:

مطلق آن آواز خود از شه بود   گر چه از حلقوم عبد الله بود

وقيّد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله..»(١).

هــ ـ نسب أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) لابن كُلّاب (بعد ٢٤٠هـ)، وهو أحد متكلّمي السنّة المعارضين للمعتزلة والمنتصرين لمذاهب السلف(٢)، أنّه يميل إلى ما يشبه أو يطابق نظريّة النزول المعنوي عندما اعتبر أنّ القرآن والتوراة تعابير عربيّة وعبريّة عن الكلام الإلهي وليست هي عينه. بل نسب الأشعري أيضاً إلى المتكلّم المعتزلي معمّر بن عبّاد السلّمي (٢١٥هـ) وأصحابه(٣) قولهم بأنّ القرآن عَرَض، ولا يُنسب العَرَض إلى الله تعالى(٤)، لهذا كان القرآن كلاماً نبويّاً وليس إلهيّاً؛ لأنّ معنى ذلك أنّ الله يخلق النبيّ أو الشجرة وهي التي تأتي بالعرض الذي هو الكلام، وبهذا نجنّب الله أن ننسب إليه الأعراض.

وقد أوضح ابن تيمية (٧٢٨هـ) رأيَ ابن كُلّاب كالآتي: «واعلم أنّ أصل القول بالعبارة أنّ أبا محمّد عبد الله بن سعيد بن كلاب هو أوّل من قال في الإسلام: إنّ معنى القرآن كلام الله، وحروفُه ليست كلام الله، فأخذ بنصف قول المعتزلة ونصف قول أهل السنّة والجماعة»(٥). فابن تيمية هنا كأنّه يُرجع جذر فكرة ابن كُلّاب إلى مفهوم "العبارة"، ولهذا نجده في موضع آخر يقول: «وَمِن الكُلَّابِيَة مَنْ يَقُولُ نُزُولُهُ بِمَعْنَى الْإِعْلَامِ بِهِ وَإِفْهَامِهِ لِلْمَلَكِ أَوْ نُزُولِ الْمَلَكِ بِمَا فَهِمَهُ. وَهَذَا الَّذِي قَالُوهُ بَاطِلٌ فِي اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ وَالْعَقْلِ»(٦).

هذا معناه أنّ صفة الكلام لا تُطلق إلا على المعاني، وإنّما الألفاظ حاكية عن الكلام الحقيقي،

---

(١) الفتوحات المكيّة ٣: ١٠٨.

(٢) هو أبو محمّد عبد الله بن سعيد بن كُلّاب القطّان البصري، أحد أبرز متكلّمي عصر المأمون العباسي، تأثر به أبو الحسن الأشعري، بل تُعتبر أعماله الأساس الأوّل الذي اعتمد عليه الأشعري في بناء العقيدة الأشعريّة، رغم أنّ لديه توجّهات قريبة من المعتزلة أحياناً، مما جعله يبدو وسطاً بين الأشاعرة والمعتزلة وأهل الحديث، ولهذا كان محلّ انتقاد مدرسة أهل الحديث العقائديّة أيضاً. ولابن كُلّاب أنصار يطلق عليهم: الكُلّابيّة، وقد توفّي على الأرجح بُعيد عام ٢٤٠ للهجرة. انظر حوله: الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١: ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٣) وهم المعروفون بالمعمّريّة.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميّين: ١٩٢ ـ ١٩٣، ٥٨٤.

(٥) ابن تيمية، دقائق التفسير ٢: ١٨٦.

(٦) مجموعة الفتاوى ١٢: ٢٤٧.

وبهذا يكون القرآن تعبيراً حاكياً عن كلام الله البسيط غير المركّب، لا أنّه الكلام الإلهي، فبالربط بين حقيقة الكلام عنده وأنّه قديم قائم بالذات لا يتجزّأ، مع حقيقة الألفاظ، نكتشف أنّ الكلام لما تنزّل صار في ضيق الألفاظ البشريّة، فحصلت التجزئة ووقع التشظّي المسبَّب عن محدوديّة اللغة البشريّة، فصارت لدينا في القرآن أوامر ونواهٍ وأخبار وإنشاءات وغير ذلك من أنواع وأقسام وأجزاء، ما شئت فعبّر.

وقد يلاحظ أنّ ثمة من يفهم القضيّة بهذه الطريقة، وذلك عبر القول بأنّ ابن كُلّاب كان يعتقد بأنّ الوحي مركّب من مرحلتين:

عاموديّة، وهي التي تقع بين الله وجبريل.

وأفقيّة، وهي التي تقع بين جبريل والنبيّ.

وأنّ الوحي في المرحلة العاموديّة لا يشتمل على ألفاظ، بينما في المرحلة الأفقيّة يكون الوحي لفظيّاً، دون تحديد أنّ البعد اللفظي في الوحي جاء من خلال النبيّ أو من خلال جبريل نفسه.

و ـ قال أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) في تفسيره: «والباطنيّة يقولون: أنزله على رسوله كالخيال، غير موصوف بلسان، ثم إنّ رسولَه أدّاه بلسانه العربيّ المبين، أي بيّنه، لكنّه ليس كذا؛ لأنّه قال في آية أخرى: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا؛ فيبطل قولهم: إنّه أدّاه بلسانه عربيّاً من غير أن أنزله كذلك، ولو كان على ما يقوله الباطنيّة: إنّه لم يُنزله بهذا اللسان ـ أعني اللسان العربيّ ـ وأنّ الرسول هو الذي صيّره بهذا اللسان وأدّاه به، لكان لا يصير جواباً لقولهم..»[1].

هذا النصّ يكشف عن ذهاب جماعة الباطنيّة ـ ولا ندري من هم هنا بالضبط؟ هل كلّهم أو بعضهم؟ ـ إلى النزول المعنوي.

ز ـ يقول السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في رسائله عند الحديث عن إعجاز القرآن ما نصّه: «فأمّا القرآن، فإنّه يُعلم أنّه كلام الله تعالى أو حكاية لكلامه أو إفهام لكلامه ـ على ما يطلقه بعضهم ـ بخبر الرسول صلى الله عليه وآله..»[2]. وهذا الترديد يشي بوجود مقولات متعدّدة مثارة في

(١) تأويلات أهل السنّة (تفسير الماتريدي) ٨: ٨٥.

(٢) رسائل المرتضى ٤: ٢٩٣، على تقدير أن لا يريد التمييز بين الكلام الإلهي وتركيبة الألفاظ التي بين أيدينا؛ تبعاً لبحث الكلام في علم الكلام الإسلامي.

الأوساط الإسلاميّة.

ح ـ ما طرحه الدكتور عبد الكريم سروش، وقد يستوحيه بعضٌ من أمثال الدكتور حسن حنفي والدكتور نصر حامد أبوزيد، في العصر الحديث.

طبعاً كلمات سروش تغيّرت وتنوّعت بمرور الزمن وأحياناً في حوار واحد، فبعضها يفيد هذه النظريّة، ولكنّ بعضاً آخر منها يفهم منه النظريّة الثالثة، وأحياناً النظريّة الرابعة، وقد شرحنا مسارات رؤيته في موضوع الوحي سابقاً بما يفهمنا ـ أحياناً ـ هذا التلوّن في تصريحاته.

بهذا نكتشف أنّ ما يتصوّره بعضنا، من أنّ البحث في مسألة بشريّة ألفاظ القرآن الكريم وعدم بشريّتها مسألة جديدة طرحتها الإثارات النقديّة الحديثة والمعاصرة، غيرُ صحيح؛ فهناك العديد من الكلمات التي تدلّ على وجود مثل هذه السجالات منذ القرون الهجريّة الأولى، بل إنّ بقاء الحديث عن هذا الموضوع في الأدبيّات التراثية القرآنيّة، كما رأيناه في أعمال الزركشي والسيوطي، وفيما يتصل بموضوع الكلام الإلهي في علم الكلام، يؤكّد أنّ ما طرحه هؤلاء، خاصّة ابن كُلّاب، ظلّ حاضراً رغم انقراض مذاهب هؤلاء العلماء وأتباعهم.

هذا ما يمكن جمعه من مواقف، وسيأتي تحليلها لاحقاً للتأكّد من صحّة النسبة.

النظريّة الثالثة: أن يكون الله تعالى قد أوحى المعاني والمضامين إلى جبريل، وأنّ جبريل هو الذي قام بصبّ هذه المعاني في قوالب لفظيّة، ثم أسمعها وأوحاها إلى رسول الله.

وعلى هذا الافتراض الذي يذكره الزركشيّ دون أن يتبنّاه، لا يكون اللفظ القرآني من صنع النبيّ ولا الله تعالى بالمباشرة، وإنّما هو من صنع جبريل.

النظريّة الرابعة: وهي تقول بأنّ القرآن الكريم من منشآت النبيّ صلى الله عليه وآله لفظاً ومعنى، وقد نسب العلامة الطباطبائي هذه النظرية إلى "القيل"، وشرحها بأنّها تؤمن بأنّ القرآن ألقته مرتبة من نفس النبيّ الشريفة تسمّى الروح الأمين إلى مرتبة أخرى منها تسمّى القلب. وقد سخّف الطباطبائي هذه النظريّة بشدّة واعتبرها أسخف من غيرها[1].

(١) انظر: الميزان ١٥: ٣١٧. لكنّني أعتقد أنّ هذه الصيغة قد يراد منها ما يوافق مسالك بعض العرفاء، فإنّ النبيَّ في مقام الحقيقة المحمّديّة هو الصادر الأوّل، بينما هو في مقام النفس البشريّة مخلوق متأخّر زماناً، فيكون المراد تجلّي الحقيقة المحمّدية فيه على الحقيقة الناسوتيّة النفسيّة، وهذا أمر يمكن تفهّمه في سياق

لكن، بصرف النظر عن تلك الصيغة التي سخّفها الطباطبائي، وهي أنّ مرتبة من مراتب النفس البشريّة، اسمها الروح الأمين، هي التي توحي إلى مرتبة أخرى اسمها القلب.. **فإنّ جذر هذه النظريّة يمكن رؤيته في مدرستين أساسيّتين:**

المدرسة الأولى: وهي المدرسة الاستشراقيّة أو من أخذ بأفكارها في الداخل الإسلامي، كالسيد أحمد خان الهندي. وهي تتحدّث عن تصوّر خاص لظاهرة الوحي بين مفرطٍ وأقلّ إفراطاً بالقياس إلى النظريّة السائدة في الوسط الإسلامي:

فقد تحدّث بعضهم عن شخصيّة النبيّ الصادقة العاطفية الجياشة ذات الإيمان القوي والخيال الواسع والحسّ المرهف، وعن عقليّته الإبداعيّة وحمله هموم عصره، وكثرة تفكيره، الأمر الذي أدّى به إلى أن يظن أنّه رأى شيئاً في الخارج، ولم يرَ سوى حديث نفسه، فلا نكذّب النبيَّ بوصفه ـ أي الكذب ـ قبحاً فاعليّاً، وإنّما نقول: إنّه اشتبه عليه الأمر، فظنّ أنّه يسمع شيئاً، ولم يكن يسمع إلا حديثَ نفسه عند اشتداد الوهم وتفجّر الخيال.

وتحدّث آخرون عن مرض الصرع الذي كان يعاني منه النبيّ، مستشهدين له بمثل حديث السلسلة أو صلصلة الجرس، وبعضهم تحدّث عن خبث النبيّ أو الأنبياء وكذبهم ودجلهم على الناس، فيما آخرون اعتقدوا بسقوطهم فريسةً لوهمهم أو لعواطفهم المنفعلة أو لضغطٍ نفسيّ وروحي هائل، أو لمرضٍ عصبيّ، أو لتدليس أناسٍ عليه كانوا يصدّقونهم وهكذا.

وإذا لم يجزم بعضهم بهذا الأمر، فقد تحدّثوا عن العجز عن إثبات حصول ظاهرة الوحي في الخارج، لهذا فكلّ ما يُحكى عن ظاهرة الوحي إنّما هو تجارب دينيّة شخصيّة داخليّة للنبيّ لا يمكن البرهنة عليها إلا بتجربتها، تماماً كما يقال عن التجارب العرفانيّة.

لقد شرحنا هذه الاتجاهات فيما مضى فلا نريد الإطالة هنا، وفي هذه المرحلة نحن نضع صدقيّة الوحي أصلاً موضوعاً، وننطلق منه، وقد سعى علماء الكلام الإسلامي لطرح ما يقرب من خمس عشرة طريقاً لإثبات صدقيّة الوحي، ومنها الإعجاز، وطرحوا تصوّرات في العلاقة المنطقيّة التي تربط الإعجاز بالوحي، مما يراجع في مطوّلات علم الكلام الإسلامي، فلا نطيل.

بعض القراءات العرفانيّة، فتأمّل في الأمر، وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الأمر في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

المدرسة الثانية: وهي التي تعتقد بأنّ نسبة القرآن للوحي الإلهي ليست إلا من حيث إنّ الله هو الذي خلق الفضاء المحيط المساعد الذي يسمح للنبيّ ببلوغ هذه المرتبة لإنشاء القرآن لفظاً ومعنى، وهذا التوجّه معاكس لاتجاه المستشرقين وأمثالهم؛ لأنّه يهدف للحفاظ على نسبة القرآن إلى الله فكأنّ الله أوحى بالقرآن عبر تأمينه كلّ الظروف المناسبة لبلوغ النبيّ ذلك.

وهنا نجد بعض أنصار نظريّة التجربة الدينيّة كما تقدّم سابقاً، خاصّة محمّد مجتهد شبستري في نظرّيته "القراءة النبويّة للعالم" حيث اعتقد بهذا تماماً، وكذلك عبد الكريم سروش في نظريّة "رواية الرؤيا الرسوليّة"، وقد تحدّثنا عن هذا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فلا نعيد.

وربما يقترب هذا الاحتمال من مناخ بعض النظريّات العرفانيّة ـ الفلسفية التي راجت بعد ابن عربي، فهناك نظريّات تذهب إلى أنّ المعجزة ـ دائماً أو أحياناً ـ من صنع النبيّ، وربما من مناخ هذه النظريّات ذات الصلة بنظريّة الولاية التكوينيّة، جاء هذا الاحتمال هنا، وقد بحثنا عن نظريّات الفلاسفة والعرفاء فيما مضى، وتأثيراتها على قضيّة النزول اللفظي والمعنوي، فلا نعيد، وقلنا سابقاً بأنّ نظام التفسير العرفاني يجعلك تشعر بأنّ فرضيّة إنتاج النبيّ بروحه القدسيّة المحمديّة لألفاظ القرآن ثم تنزيله لها على نفسه الدنيويّة، أكثر منطقيّة؛ لأنّ ما تحت الله لا يمكن أن يصدر إلا عبر الصادر الأوّل الذي هو النبيّ محمّد نفسه عندهم، فاللفظ غير نبويّ بملاحظة النفس النبويّة، وهو نبويٌّ بملاحظة الروح القدسيّة هذه. وسيأتي بعض ما له صلة بعون الله تعالى.

تقويم المشهد التاريخي، هل هناك حقّاً إجماع إسلامي على إلهيّة اللفظ القرآني؟

لكي نجيب على هذا السؤال لابدّ من الانتباه لسلسلة من الأمور:

أوّلاً: إنّ من ينسب إليهم السمرقندي القولَ بالنزول المعنويّ ـ إذا صحّت النسبة إلى السمرقندي، وصحّت نسبة السمرقندي إلى هؤلاء، وهذا لوحده كافٍ ـ لا يُعلم مَن هم، ومن ثمّ فهذه النسبة لا تدلّنا على من هم هؤلاء الذين طرحوا هذه الأفكار؟ وما هو حجمهم؟ وما هو عددهم؟ وإلى أيّ المذاهب ينتمون؟

إذا كان المراد مجرّد وجود ولو شخص واحد في زمان ما، غير محدّدة مكانته العلميّة، ومدى

وجود حضور لفكرته.. فهذا صحيح، لكنّ هذا لا يخرق إجماع ملّة، وإلا لم تُجمع ملّةٌ على شيء. فواحدة من الملاحظات التي سجّلها الناقدون على الشهرستاني صاحب الملل والنحل أنّه خلط بين أصحاب المقالات وأصحاب الفرق، فليس كلّ من قال كلمةً في تاريخ الإسلام المليء بالتيارات المتناقضة معنى ذلك أنه كوّن فرقةً في هذا التاريخ.

من هنا، لا يصح خرق قوّة الإجماع بمثل هذه النسب ما لم تقدَّم دراسةٌ تحدّد حقيقة وجود جماعة ـ ولو صغيرة ـ في الوسط الإسلامي تتبنّى هذه النظريّة. ونحن نحتمل جداً أنّ من قصدهم السمرقندي هم معمّر السلّمي وابن كُلّاب اللذين نسب إليهما أمثال الأشعري هذا القول، لاسيما وأنّ السمرقندي توفّي عام ٣٨٣هـ، فهو في الجيل اللاحق لأبي الحسن الأشعري، وربما اعتمد على كتابه (مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين) فيما نسبه وفق نقل الزركشي.

نعم، يبدو أنّ السلّمي وابن كلاب قالا بذلك، دون أن نعرف طبيعة تحليل الأشعري نفسه لكلامهم؛ فكلام السلّمي يرجع إلى قضيّة النسبة هرباً من لحوق العَرَض لله تعالى؛ وإلا فلا يريد السلّمي ادّعاء أنّ القرآن لم ينزل من عند الله تعالى، بل يجنّبه ما هو عَرَض، وهو الكلام والألفاظ.

كما يجب ممارسة تحليل معمّق لفكرة ابن كُلاب من حيث ارتباطها بفكرة قدم الكلام ومسألة الكلام النفسي في التفكير السنّي؛ لأنّ الفكر السنّي الرسمي وإن اعتقد بقدم الكلام الإلهي، وأنّه كلامٌ نفسيّ قائمٌ بالذات العَلِيّة، غير أنّ هذا بذاته لا يعني أنّ الذي تلقّاه النبيّ ليس لفظيّاً؛ لأنّ بوصلة المتكلّم السنّي الرسمي لم تكن تحليل عمليّة الوحي هنا، بل كانت تحليل صفة الكلام في الله سبحانه، فليس يمانع إطلاقاً أن يكون الكلام الإلهي صفةً قديمة قائمة بالنفس، لكنّ الله عندما يتحدّث مع خلقه فهو يعرض تلك الصفة القائمة من خلال خلق كلمات وألفاظ، فالكتب السماويّة هي الوجود اللفظي لتلك الصفة الأزليّة، فذلك الأزليّ نزل في الزمكاني من خلال عمليّة خلق كلمات، وبهذا تتمّ المحافظة على نسبة الكلمات الى الله دون أن تترك فكرة قدم الكلام والكلام النفسي أثراً على ذلك، وبهذا يتمّ التفكيك في موضوع بحثنا بين المسألتين.

وهذا يعني أنّ ما هَرَب منه ابن كُلّاب هو اعتبار اللفظ كلامَ الله بالمفهوم الكلامي للكلام

الإلهي، بما هو صفة إلهيّة، وهذا غير أن يقال بأنّ الألفاظ خلقها الله ـ وليست كلامه، بل حاكية عن كلامه ـ وأوصلها للنبيّ دون أن يلعب النبيّ أيّ دور في إنتاج شيء.

طبعاً هذه القضية تحتاج لدراسة في التراث الكلامي وجدل الصراع حول خلق القرآن؛ لأنّ بعض الاتجاهات السنّية بدت مفرِطة عندما تعاملت مع الأصوات والحروف بوصفها شيئاً قديماً غير حادث، كما أنّ بعض التفاسير اللاحقة لكلام ابن كُلّاب ربما يصعب معها محاولة الفرار التي قلناها الآن. ومجال التوسّع نتركه لمناسبة أخرى.

ثانياً: إنّ نسبة نظريّة النزول المعنوي للمعتزلة؛ لقولهم بخلق القرآن، فيها قدرٌ من الغرابة؛ فهناك مسافة واضحة بين خلق القرآن وبين بشريّة اللفظ القرآني، فضلاً عن بشريّة القرآن برمّته.

ومنطلق ذلك أنّ خلق القرآن لا يساوق كون خالقه هو النبيّ، بل هو في مقابل قِدَمه، تماماً كخلق النبيّ وحدوثه فهو لا يساوق أن يكون شخص النبيّ الحادث المخلوق من صنيعة بشريّة، بل مخلوق لله تعالى، فأيّ ربط بين الحدوث والبشريّة؟!

وحتى نظريّة قِدَم القرآن لا تسدّ الطريق تماماً على القائلين بالنزول المعنويّ أو اللفظي، فهي أيضاً متساوية النسبة؛ لأنّ القرآن القديم يمكن إعادة فتح البحث فيه، وهو أنّ القديم منه هذه الألفاظ أو المعاني؟

بعبارة ثانية: إنّ العلاقة بين موضوعنا وقِدم القرآن وحدوثه على الشكل الآتي:

١ ـ القول بقدم القرآن متأخّر عن البحث الذي نحن فيه؛ لأنّنا نبحث هنا عن تحديد القرآن نفسه، وبعد أن نحدّد المنسوب منه إلى الله بالوحي وغير المنسوب إليه، يأتي الحديث في قِدَم ما يُنسب إلى الله تعالى من خلال ربطه بالكلام الإلهي. وهذا يعني أنّ بحثنا أسبق من بحث القِدَم القرآني وليس العكس؛ لأنّ القدم مربوط بفكرة الكلام الإلهي، ونحن هنا نحدّد ما هو ـ في القرآن ـ الكلامُ الإلهي؟ وما هو الكلامُ النبويّ؟ فبحثنا يحقّق صغرى بحث قِدَم القرآن.

٢ ـ القول بحدوث القرآن هو الآخر لا يؤثر على بحثنا هنا، سوى من ناحية أنّه عندما نُحدث فصلاً بين القرآن وبين القِدَم، فنحن نجعله في دائرة الحادث والمخلوق، فنكون قد اقتربنا مسافةً تسمح أكثر بخلق مناخ عام للحديث عن البشريّة المتصلة بالحدوث والمخلوقيّة.

وسوف نتعرّض عند الحديث لاحقاً عن الثمرات العمليّة لهذا البحث، لكلامٍ له صلة، مثل ما طرحه نصر حامد أبو زيد.

أمّا العكس؛ فإنّ القول بالنزول اللفظي للقرآن قد يخلق بعض المشكلات أمام القائلين بالقِدَم؛ لهذا أورد عليهم خصومهم ـ بصرف النظر عن صحّة الدليل والإيراد ـ بأنّ القول بقِدَم القرآن يلزم منه قِدَم الألفاظ التي هي أصوات، مع أنّها حادثة؛ لأنّ الألفاظ عبارة عن حروف، وبين الحروف سَبْقٌ ولحوق، والسبقُ واللحوق من علامات الحدوث، كما قُرّر في الفلسفة العقليّة.

أمّا لو قال القائلون بالقِدَم بأنّ الكلام الإلهي في مسألة القرآن هو المعاني، فقد يكون الأمر أسهل عليهم؛ لأنّ ذلك سوف يرتبط بالصور الذهنيّة أو نحوها مما هو تعبيرٌ آخر عن العلم، وعلم الله الذاتي قديم كما مال المشهور إلى ذلك، ما لم يقصد إحداث المعاني في ذهن النبي. وربما لهذا ذكر المفسّر الطباطبائي أنّه لا فائدة من البحث في مسألة قِدَم القرآن وحدوثه؛ إذ لو أُريد الأصوات فهي حادثة، وإذا أُريد ما هو في علم الله فهو قديم[1].

وبهذا يتضح الحال مع القول بالنزول المعنوي وعلاقته بنظريّة القدم والحدوث.

إذن، فلا توجد علاقة حقيقيّة بين نظريّة قِدَم القرآن وحدوثه ونظريّة النزول اللفظي والمعنوي للقرآن الكريم، ومن خلال ذلك نكتشف أنّ المعتزلة ـ فضلاً عن الشيعة ـ لا يشكّلون خرقاً للإجماع الإسلامي المدّعى في قضيّة النزول اللفظي للقرآن الكريم.

ثالثاً: إذا صحّ ما يُنسب إلى الرومي (٦٧٢هـ)، فهو كلام يحمل الكثير من التأويل من حيث كونه شعراً ضمّنه الرومي في كتابه المثنوي المعروف، ومعنى ذلك أنّه من غير الواضح أنّ الرومي يعطي النبيّ فعالية إنتاجيّة عندما يقول بأنّ القرآن مرآة لذهنه، بل لعلّه يريد الكشف عن أنّ ذهن النبيّ ليس سوى لوح لانتقاش الإرادة الإلهيّة وتحقّق التجلّي الإلهي، وهذا ما تعطيه كلمات أخرى للرومي كما ألمحنا سابقاً.

هذا وقد سبق أن بحثنا في الفصل الأوّل عن نظريّات العرفاء والصدرائيّين والمشائين وتأثيراتها المتوقّعة على البُعد اللفظي، بما يفتح كوّةً في الإجماع المزعوم هنا، لكنّها كوّة ناشئة عن

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

تحليل، وليس عن تصريحات مباشرة لهم في موضوع بحثنا بالتحديد.

نعم، نظريّة خلق الأنبياء للمعاجز وأنهم واسطة في الفيض لها نحو اتصال؛ لكن ليس بذاك الوضوح على طريقة إنكار النزول اللفظي واتصال اللفظ بالله تعالى.

بناءً عليه، لا يظهر وجود خرق رئيس شامل للإجماع؛ عدا من بعض قليل جداً من رموز المتكلّمين القدامى، وكذلك تحليل بنية وحقيقة الوحي وفقاً لنظريّات بعض العرفاء وبعض المشائين بناء على تحليلٍ ما، لكن مع هذا كلّه، لاسيما بعض مدارس الفلاسفة، ومع عدم تقديم شخص لنا تتبّعاً قاطعاً لمواقف المسلمين، كيف نتأكّد من هذا الإجماع؟ وكيف نعرف أنّ الجميع مطبق على ذلك؟ خاصّة مع قلّة من صرّح بهذه المسألة آنذاك.

والنتيجة: إنّ التأكّد من وجود إجماع إسلامي نهائي وشامل وقاطع، بما في ذلك أوساط النخبة، صعب، لكنّ شيئاً يشبه الإجماع يمكن القبول به؛ لشدّة اشتهار عدم بشريّة القرآن برمّته في جميع مستوياته.

أكتفي بهذا القدر من تحليل المشهد التاريخي وقضيّة الإجماع.

هذا، وحيث إنّ النظرية الأشهر، والتي حُشدت لها الأدلّة، هي النظريّة الأولى، فإنّنا سوف ندرسها في البداية؛ إذ إنّ دراسة حالها تفتح الطريق وتختصره أمام معرفة حال سائر النظريّات.

النظريّة الأولى

إلهيّة المحتوى واللفظ القرآنيّين، دراسة وتقويم

تمهيد

ترى هذه النظريّة أنّ الألفاظ والمعاني وكلّ ما يتصل بالقرآن، قد نزل من عند الله تعالى إلى رسول الله أو تلقّاه النبيّ من الله. ولا يهمّ هنا شكل التلقّي: هل كان بسماع ألفاظ في الأذن أو كان عبر المنام أو في اليقظة أو بانخلاع النبيّ من صورته البشريّة أو بانخلاع الملك إلى الصورة البشريّة أو بغير ذلك من الاحتمالات والفروض التي قُبلت أو لم تقبل.. فالمهم بالنسبة إلينا أنّ عمليّة الوحي عندما تمّت كان نتيجتها أنّ النبي حصل من الله على الألفاظ والمعاني تماماً، بواسطة الملك أم بغير واسطته، عبر حجاب أم من دون حجاب؛ فالنبيّ لم يقم بصناعة الألفاظ ولا المضمون مستخدماً نظامه المفاهيمي، وإنّما وصلته الألفاظ جاهزةً كالمحتوى والمعاني تماماً.

هذه هي النظريّة المشهورة بين المسلمين، بل ادّعي عليها الإجماع مراراً[1].

ولدراستها، لابدّ من رصد الأدلّة على ذلك، لننظر هل يعطي العقل شيئاً؟ وهل يقدّم النصّ معطيات لنا في هذا المجال؟

أدلّة إلهية اللفظ والمعنى، مطالعة ومراقبة ورصد

تتنوّع أدلّة إلهيّة المعنى واللفظ القرآنيَّين، فبعضها عبارة عن نصوص قرآنيّة وحديثيّة، وبعضها الآخر عبارة عن معطيات عقليّة عقلانية تنتج وحيانيّة الألفاظ، ونذكر الأدلّة على الشكل الآتي:

---

(١) انظر: مناهل العرفان ١: ٤٤؛ والبرهان ١: ٢٩٠؛ والتمهيد ١: ٢١١؛ والشهرستاني، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ١: ٦٠.

النوع الأوّل: الأدلّة القرآنيّة، أو كيف يصف القرآنُ نفسَه؟

قبل كلّ شيء من الضروري جداً لنا هنا؛ تنظيماً لحركة التفكير وضبطاً للحالة النفسيّة، أن لا نعتبر القرآن والوحي وغير ذلك من العناوين شاملاً في هويّته للألفاظ؛ لأنّ هذا هو محلّ التنازع، فإذا اعتبرناه كذلك من الأوّل صارت مصادرة، فلابدّ من فرض أنّ المضمون ثابت والبحث في اللفظ، وأن نقرأ النصوص والمجموعات القرآنية الآتية من هذه الزاوية؛ كي نرى هل تعطينا إضافة نوعيّة بضمّها اللفظ إلى المحتوى في الموحى به أو لا؟

وعلى أيّة حال، فالأدلّة القرآنية عبارة عن مجموعات من الآيات الشريفة نذكرها كالآتي:

المجموعة الأولى: نصوص نسبة الوحي القرآني إلى الله تعالى

ثمّة آيات في القرآن الكريم تنسب القرآن إلى الوحي الإلهي، بمعنى أنّها تتحدّث عن إيحاء الله تعالى القرآنَ إلى النبيّ، فإذا كان القرآن هو هذا الكتاب المؤلّف من الألفاظ والمعاني، فإنّ هذه الآيات تؤكّد وحيّية هذا القرآن بكلّ عناصره التركيبيّة، لا خصوص معانيه؛ وبهذا تكون ألفاظه موحاةً أيضاً.

قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقال سبحانه: **﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾** (يوسف: ٣)، وقال سبحانه: **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الْإِيمَانُ..﴾** (الشورى: ٥٢)، وقال سبحانه: **﴿قُلْ لا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ..﴾** (الأنعام: ٥٠)، وقال تعالى: **﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي..﴾** (الأعراف: ٢٠٣)، وقال تعالى: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ..﴾** (يونس: ١٥)، وقال تعالى: **﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾** (الأحقاف: ٩)، وقوله: **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾** (النجم: ٣ ـ ٤).

فهذه الآيات الكريمة تدلّ على أنّ القرآن موحى إلى رسول الله بالصراحة أو تتضمّن الوحي القرآني؛ لأنّ اتّباع الرسول لما يوحى إليه معناه أنّ القرآن مما يوحى إليه؛ فهو أبرز مصاديق الوحي[1].

مطالعة نقديّة في الاستناد إلى مجموعة نسبة القرآن إلى الله

لكن يمكن الجواب عن هذا الاستدلال بهذه المجموعة القرآنيّة، وذلك:

أوّلاً: إنّ إيحاء المعنى القرآني يحقّق عرفاً صدق نسبة القرآن إلى الله تعالى، فالطالب إذا كتب روح أفكار الأستاذ في الدرس وبصياغة الطالب نفسه، يمكنه أن ينسب هذا الذي كتبه إلى الأستاذ. نعم، لو صرّح بنسبة الألفاظ إلى الأستاذ كان كذباً، وبناءً عليه فحصريّة المعاني بالذات الإلهيّة وكون هذا المضمون المتكامل الذي يشكل الرسالة الإسلامية من عند الله تعالى يصحّح نسبة القرآن إلى الوحي الإلهي. ولا يوجد دليل ـ حتى الآن ـ على أنّ اللفظ القرآني جزءٌ مقوّم لحقيقة القرآن الموحى حتى يقال: إنّ كلمة القرآن تشمل اللفظ والمعنى الخاصّين، فإنّ هذا هو أوّل الكلام، وما عليه التنازع وحوله الخصام.

ثانياً: اتّباع الرسول لما يوحى إليه، مفهومٌ يصدق على اتّباع المعاني والمفاهيم والمقولات؛ إذ لا يشترط في صدق الاتّباع وجود ألفاظ خاصّة، فإذا أوحيت إليه المعاني واتّبعها، صَدَق أنّه يتّبع ما يوحى إليه صدقاً تامّاً، ولهذا يقال: إنّه يتبع ما ورد في السنّة رغم أنّ ما ورد في السنّة لم

---

(١) انظر: محمد حسن قدردان قراملكي، كلام فلسفي: ٣٢٧؛ وأمير رضا أشرفي، إلهي بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبائي..، مجلة قرآن شناخت، العدد ١: ١٠٠، ٢٠٠٨م؛ وإبراهيم كلانتري، نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم، أدلّة وبراهين (ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنيّة): ٤٦٥ ـ ٤٦٦؛ وحسين علي المنتظري، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش (ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنيّة): ١٧٢ ـ ١٧٣؛ وجعفر السبحاني، بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار هام بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني: ٧٧ ـ ٧٨.

اللافت للنظر أنّ بعض حوارات الدكتور سروش يستخدم فيها تعابير موهمة، من نوع أنّ الوحي تابعٌ للنبيّ وليس النبيّ تابعاً للوحي! وقد عرضنا لبعض أفكاره سابقاً في الفصل الأوّل. وهذا مخالف بوضوح لطبيعة صراحة هذه الآيات القرآنية هنا، وحتى لو كان يقصد سروش معنى آخر لكنّ طبيعة التعبير لا تفي بالفكرة التي يريدها، حيث سيتصادم مع صريح القرآن نفسه.

يثبت أنّه أُوحيَ إليه بالألفاظ.

ثالثاً: إنّ الاستدلال بالآية الأخيرة الواردة في سورة النجم، لا ينسجم مع المشهور السائد بين المسلمين من جعلها دليلاً أساسيّاً على حجيّة السنّة النبويّة، وقد بحثنا حول هذه الآية مفصّلاً في مباحث حجيّة السنّة[١]، فإذا كانت دالّةً على حجيّة السنّة، تماماً كالعديد من الآيات الأخرى الواردة في هذه المجموعة والتي قيل بدلالتها على حجيّة السنّة، فكيف تدلّ على وحييّة الألفاظ القرآنيّة؟ فإما أن تدلّ على القرآن فقط فينفتح باب البحث هنا، وإما أن تستوعب السنّة النبويّة، ومن المعلوم أنّ الوحي في السنّة ليس لفظياً[٢]، فكيف يمكن الجمع بين دليليّة هذه الآيات على حجيّة السنّة وبين دليليّتها على وحيّية الألفاظ القرآنية؟!

نعم، حيث بنينا في بحث حجيّة السنّة على عدم دلالة هذه الآيات على حجيّتها، كان هنا مجال للحديث؛ لكن مع ذلك فآية سورة النجم تريد حصر ما ينطق به النبي بأنّه وحي من الله في مقابل كونه عن هوى، فالحصر إضافيّ، وأقصى ما يثبت حصرٌ من هذا النوع أنّ ما يقوله النبيّ ليس من عنده وإنّما من عند الله؛ وهذا المفهوم يصدق على تقدير كون المعنى خاصّة من عند الله تعالى، كما بيّناه قبل قليل.

المجموعة الثانية: نصوص وصف القرآن بالقول، نقد وتعليق

هذه المجموعة تصف القرآن الكريم بأنّه قولٌ، والقول من جملة الألفاظ والكلمات، فيكون ذلك دليلاً على أنّ ألفاظ القرآن هو الموحى به[٣].

قال تعالى: ﴿**إنّه لَقَولٌ فَصْل**﴾ (الطارق: ١٣)، وقال سبحانه: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ**﴾ (التكوير: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً**﴾ (المزمل: ٥).

وهذه المجموعة يمكن التعليق عليها أيضاً:

أوّلاً: قد بينّا في مباحث السنّة ضمن مبحث النقل بالمعنى، أنّه يصحّ نسبة قولٍ ما إلى زيد

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) بمعنى عدم كون الألفاظ التي نطقها النبيّ في سنّته مطابقة لما وصله باللفظ والصوت، حتى ولو وصلته ألفاظ من عند الله.

(٣) انظر: قراملكي، كلام فلسفي: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

حتى لو نقلناه بالمعنى لا باللفظ، فنذكر معنى كلامه، ثم نقول: هذا قوله. وهذا هو السائد في اللغة العربيّة بل هو الأصل العقلائي في باب النقل، على ما برهنّاه هناك[١].

وبناءً عليه، يصحّ جداً إطلاق القول على المضمون والمعاني حتى لو فرض أنّه لا توجد الألفاظ بعينها، أو فرض أنّه خوطب النبيّ بألفاظ لكنّه نقلها بالمعنى، فإنّ هذا يحقّق الوحي المعنويّ دون اللفظي من حيث النتيجة.

ثانياً: إذا صحّ ما يقوله أنصار وحييّة الألفاظ هنا، يصبح من اللازم عليهم جعل الألفاظ من صنع جبريل أو من صنع النبيّ، لأنّ آية سورة الحاقّة قالت: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ وَلا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ**﴾ (الحاقة: ٤٠ ـ ٤٧)، فإذا كان الأقرب أن يكون المراد ـ بحسب السياق ـ من الرسول الكريم هو محمّد صلى الله عليه وآله، كانت الآية دالّة على نسبة القول إليه، فيكون اللفظ من صنعه بناءً على استدلالهم هنا، فتكون النتيجة على عكس ما يريدون!

وهكذا الحال في سورة التكوير؛ إذ جاء فيها: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ**﴾ (التكوير: ١٩ ـ ٢١)؛ فإذا أريد هنا من الرسول الكريم شخص جبرئيل، كان معناه ـ وفقاً لطريقة استدلالهم ـ أنّه هو صاحب اللفظ، فتكون النتيجة على عكس ما يريدون.

وقد تقول هنا: إذا كان (القول) صادقاً على اللفظ والمعنى أو حتى على خصوص المعنى، كما تدّعون، يلزم من ذلك أن يكون القرآن شاهداً على أنّه من صنع النبيّ أو المَلَك، وذلك بملاحظة الآيتين المتقدّمتين آنفاً، مع أنّه من عند الله تعالى بملاحظة المعاني على الأقل؛ فالإشكاليّة التي تثيرها هاتان الآيتان تواجه القائلين باللفظ والمعنى، وتواجه أيضاً من يقول بالمعنى فقط، وتصلح مؤيّداً للنظريّة الرابعة هنا!

غير أنّه يمكن الجواب بأنّ الآية نسبت القول إلى الوصف غير المعتمد على موصوف، وهو «رسول كريم»، وهذا معناه أنّها عندما تنفي الشاعريّة والكاهنية فهي تريد القول: إنّه قول

(١) انظر: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ٣٣ ـ ٦١.

رسول بما هو رسول[١]، فتؤكّد أنّه لله تعالى من حيث المعنى الذي هو المقدار المتيقّن كما قلنا، فإذا قلت: قال لي رسول الملك جهّزوا الجيش، فإنّ مضمون القول هنا يُنسب عرفاً إلى الملك لا إلى الرسول، نعم في نسبة الحرف واللفظ إلى الملك نَظَر كما قلنا، وعليه فالآيات تؤكّد نسبة المعنى إلى الله، لكنّها لا تحسم نسبة اللفظ إليه سبحانه.

ونتيجة ذلك أنّ هذه المجموعة غير دالّة. نعم الآية الأخيرة تؤكّد إلقاء القول من الله تعالى، وهو ظاهرٌ عرفاً في إلقاء الألفاظ، وسيأتي عند تحليل معنى القراءة والإقراء والتلاوة ما يرتبط بتكوين الصورة إن شاء الله تعالى.

المجموعة الثالثة: نصوص نسبة إنزال القرآن إلى الله تعالى، قراءة نقديّة

وردت في إيحاء القرآن إلى الرسولﷺ تعابير مختلفة غير تعبير الوحي، وأبرزها تعبير الإنزال والتنزيل ـ بصرف النظر عن الفرق بينهما ـ وعندما تكون كتب القرآن والتوراة والإنجيل قد نزلت من عند الله تعالى، فهذا معناه أنّ اللفظ والمعنى هما معاً وحيٌ إلهي أو من عند الله تعالى[٢].

قال سبحانه: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَّ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ**﴾ (البقرة: ١٧٦)، وقال: ﴿**نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ..**﴾ (آل عمران: ٣ ـ ٤)، وقال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهَّ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ**﴾ (النساء: ١٣٦)، وقال: ﴿**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللهَّ يُكْفَرُ بِهَا**﴾ (النساء: ١٤٠)، وقال عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُّ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ**﴾

---

(١) ويرشد لهذا مثل قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا**﴾ (الفرقان: ٧)، حيث استخدمت الآية تعبير «الرسول» لبيان استغرابهم من أكله للطعام، وهذا يعني أنّ الرسول بما هو رسول يُستغرب أكله للطعام عندهم، بينما الرسول بما هو محمّد بن عبد الله لا يُستغرب ذلك منه بل هو عادي، ولهذا لم تقل الآية: كيف لهذا الرجل المسمّى بمحمّد أن يأكل الطعام..

(٢) انظر: المنتظري، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ وقراملكي، كلام فلسفي: ٣٢٨؛ وزرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٥.

(الأعراف: ١٩٦)، وقال: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ.. إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٦، ٩)، وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً﴾ (الإسراء: ١٠٥ ـ ١٠٦)، وقال: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (الفرقان: ١)، وقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (الفرقان: ٣٢)، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٢)، وقال: ﴿اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ﴾ (الزمر: ٢٣)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ﴾ (محمّد: ٢)، وقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقاً لِمَا مَعَكُمْ﴾ (النساء: ٤٧)، وقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلاً﴾ (الإنسان: ٢٣)، وقال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (السجدة: ٢)، وقال: ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ.. تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾ (يس: ٢ ـ ٥)، وقال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ (الزمر: ٢)، وقال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (غافر: ٢)، وقال: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصّلت: ٤٢)، وقال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (الجاثية: ٢)، وقال: ﴿لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٧٩ ـ ٨٠)، وقال: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٤٣).

إلى غيرها من الآيات، فانظر: الأنعام: ٩٢، ١٥٥؛ يوسف: ٢؛ إبراهيم: ١، طه: ١١٣، الأنبياء: ٥٠، الحج: ١٦، ص: ٢٩، الدخان: ٣، القدر: ١ و..

لكنّ هذه المجموعة من الآيات الكثيرة لا يصحّ الاستدلال بها أيضاً؛ لأنّ مفهوم الإنزال والنزول والتنزيل كلّها مفاهيم متساوية النسبة إلى اللفظ والمعنى؛ فليست هذه المفاهيم ذات علاقة باللفظيّة والمعنائية، فحتى لو نزلت المعاني وصاغها النبيّ يصدق أنّ الله أنزل ذلك على رسول الله صلى الله عليه وآله.

يشار هنا إلى أنّ هذه المجموعة يستدلّ بها هنا من حيث نسبة التنزيل إلى الله تعالى، لا من

حيث وجود كلمة "القرآن"، أو كلمة "الكتاب" فيها؛ إذ سوف نذكر ذلك في مجموعات أخرى، فانتبه لذلك.

وقد تُوَظّف هذه المجموعة في سياق مواجهة النظريّة الرابعة بوجهٍ من الوجوه، لا في إثبات النظريّة الأولى كما هو محلّ بحثنا حاليّاً.

البحث المهمّ في نصوص الإنزال والتنزيل هو عملية تحليل: لماذا تمّ استخدام هاتين المفردتين الدالّتين على معنى مكاني؟ وهنا لابدّ من التذكير بأنّ التنزيل هنا ليس سوى الإيصال، لكنّ القرآن أراد تأكيد أنّ النسبة بين المرسِل والمتلقّي ليست متساوية، فلا يقفان في رتبة واحدة، فكانت كلمة الإنزال والتنزيل أفضل تعبير مجازيّ أو قريب جدّاً من الحقيقة عند تجريده عن البعد المكاني. وبهذا لا تكون هاتان الكلمتان دالتين على معنويّة الموحى به ـ على أساس أنّ الذي عند الله هو العلم لا الألفاظ، فتعبير التنزيل منسجم مع المضمون أكثر من اللفظ، إذ اللفظ يخلق في هذا العالم ليعبّر عن المضمون الآتي من الحضرة الالهيّة ـ لأنّهما تعبّران، في جانبهما المجازي، عن موقع المتكلّم والمتلقّي، وليس عن موقع الكلام نفسه.

المجموعة الرابعة: نصوص نسبة القرآن إلى المَلَك، تعليقٌ ناقد

تتكوّن هذه المجموعة من عدّة آيات تذكر أنّ المَلَك نزّل القرآن الكريم على قلب النبي، وهذا معناه أنّ النبيّ لم يساهم في إنتاج القرآن.

قال تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤)، وقال سبحانه: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى**﴾ (النجم: ٤ ـ ٥)، وقال: ﴿**قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ (البقرة: ٩٧)، وقال: ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ**﴾ (النحل: ١٠٢) و..[1].

لكنّ الاستناد إلى هذه المجموعة يعاني من مشاكل أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: ما قلناه في الحديث عن المجموعة الثالثة، من أنّ عنوان التنزيل لا يعيّن النزول اللفظي، فيصدق أنّ الروح القدس وجبريل والروح الأمين ـ سواء كانت هذه الأسماء الثلاثة

(١) انظر: كلام فلسفي: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

لمسمّى واحد أم أكثر ـ أنزل القرآن، حتى لو أنزل المعاني فقط، كما نقول: إنّ الله هو الذي أنزل الأحكام الشرعيّة على النبيّ، مع أنّنا ندرك أنّ المنزل هو المعنى فقط دون اللفظ أو أنّ اللفظ النبويّ في السنّة ليس مطابقاً للفظ الإلهي في الوحي؛ فاللغة العربيّة تتحمّل ذلك. والكلام عينه يجري في تعبير الوحي الوارد في سورة النجم.

ثانياً: لو سلّمنا بها في الاستدلال، فهو لا يعيّن إلهيّة الألفاظ؛ إذ يدور الأمر بين النظريّة السائدة وبين النظريّة التي ترى أنّ جبريل هو الذي صنع الألفاظ العربيّة، فهذه المجموعة من الآيات لا تحسم الموقف لصالح النظريّة المشهورة مقابل مجموعة النظريّات الأخرى، ولهذا سوف نتعرّض لها تفصيلاً ـ بعون الله ـ مرّةً أخرى عند الحديث عن النظريّة الثالثة.

المجموعة الخامسة: نصوص نسبة المعلومات التاريخيّة لله دون النبيّ، رصدٌ ونقد

المقصود من هذه المجموعة أنّ القرآن الكريم قد نَسَب أخبار الأمم السابقة إلى الله تعالى، وأنّ النبيَّ لم يكن له اطّلاع عليها، وأنّ هذه الأخبار إنّما عَرَفها النبيُّ من خلال القرآن، ولا سبيل له غيره إليها، فيكون المعنى واللفظ من الله، وليس للنبيّ دور في صنع الألفاظ.

قال تعالى: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ**﴾ (يوسف: ٣)، وقال سبحانه: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً**﴾ (النساء: ١٦٤)[(١)].

لكنّ هذه المجموعة أيضاً لا علاقة لها ببحثنا حتى تُذكر هنا استدلالاً لوحيّة الألفاظ؛ لأنّ القرآن ينفي علمَ النبيّ بأخبار الأمم السالفة على أبعد تقدير في قصّة كفالة مريم (آل عمران: ٤٤)، وقصّة يوسف (يوسف: ١٠٢)، وقصص موسى ومدين (القصص: ٤٤ ـ ٤٦). وعدمُ العلم يقابله العلم بأخبار تلك الأمم، والعلم غير مرهون بلفظ خاص حتى يكون اللفظ موحى به، فخروج النبي من حدّ الجهل بأخبار الأمم السابقة إلى حدّ العلم، يحصل تماماً بالوحي المضموني دون حاجة إلى افتراض وحيّة الألفاظ.

علماً أنّ الآية الثانية هنا أقصى ما تفيد عدم قيام القرآن بذكر قصص بعض الأنبياء، وهذا لا

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

يساوق جهل النبيّ بهذه القصص، وإن أشعر بذلك، فإقحام هذه الآية غير واضح.

هذا كلّه يعني أنّ بعض هذه المجموعات القرآنيّة غاية ما يمكنه ـ لو سلّمنا ـ أن يُثبت الجزء الأوّل من النظريّة الأولى، وهو نسبة المضمون لله، لكنّه غير قادر على إثبات الجزء الثاني، وهو نسبة اللفظ له.

وبعبارة أخرى: هذه المجموعات قادرة ـ مبدئيّاً ـ على إبطال النظريّة الرابعة الآتية، لكنّها غير قادرة على إثبات النظريّة الأولى، وهذا هو الخلل المنهجي الذي وقع فيه بعض المستدلّين هنا؛ إذ انتقل من نسف النظريّة الرابعة لإثبات النظريّة الأولى، رغم أنّه كان بصدد مناقشة النظريّة الثانية! وهذا يبدو غريباً. وقد تكرّر هذا الأمر في أكثر من مجموعة هنا. ولعلّه لو قسّم المجموعات إلى قسمين: قسم يثبت المضمون لله، وقسم يثبت اللفظ أيضاً، لكان أفضل.

المجموعة السادسة: نصوص مخاطبة القرآن للنبيّ وتهديده له، قصور الدلالة

تدلّنا هذه المجموعة على أنّ الله في نصوص القرآن يخاطب النبيَّ مباشرةً، ويوجّه إليه أمراً أو يهدّده تهديداً شخصيّاً مباشراً أو غير مباشر؛ مما يؤكّد أنّ هذه الخطابات سمعها من الله تعالى، لا أنّه قام بإنشائها.

وهذه الخطابات كثيرة، مثل نصوص الأمر بالقول نحو: ﴿**قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩) وغيرها الواردة في موارد كثيرة[1]، وكذلك التهديد بالقول: ﴿**وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذاً لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً إِذاً لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً**﴾ (الإسراء: ٧٣ ـ ٧٥).

فالتهديد بهذه الطريقة وأمره بأن يقول أمراً ما لغيره في عشرات الآيات، شاهدُ أنّه منفعلٌ تماماً إزاء النصّ القرآني، وليس له أيّ دور فيه[2].

(١) انظر: البقرة: ٨٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ١١١، ١٢٠، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٢، ١٨٩، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢٢؛ وآل عمران: ١٢، ١٥، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٦٤، ٧٣، ٨٤، ٩٣، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١١٩؛ وغيرها عشرات الموارد الأخرى.

(٢) انظر: كلام فلسفي: ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

إنّ تعبير «قل» الوارد في عشرات الآيات لا معنى له إلا إذا كان النبيّ متعبَّداً بحرفيّة نصٍّ نزل عليه على هذه الطريقة، وإلا كان المفترض حذف هذه الكلمة، كما هو واضح.

لكن يمكن التعليق على هذه المجموعة بالآتي:

أوّلاً: أعتقد أنّه حصل خلط هنا لدى بعض الباحثين بين تصحيح نسبة القرآن إلى الله تعالى، وتصحيح نسبة اللفظ القرآني الخاصّ كذلك، فهذا الذي ذُكر في هذه المجموعة يبرّر النقطة الأولى، لكنّه لا يرتبط بالنقطة الثانية؛ لأنّ مفهوم التهديد ومصداقه يمكن تعقّلهما إذا كان الموحَى إلى النبيّ هو المعاني دون الألفاظ الخاصّة، وأيّ محذور في ذلك؟! فأنت تهدّد شخصاً في أنّه سيتعرّض لعقوبتك إذا قال شيئاً عنك وأنت لم تقله، وهذا مرتبط بنسبة شيء إليك لا بنسبة الأقوال بحرفيّتها، كذلك الحال في الخطابات المباشرة المتوجّهة إلى النبي، فإنّ توجّهها غير مشروط بكون الصيغة القرآنيّة الخاصة التي بين أيدينا قد سمعها النبيّ بعينها، فلعلّه وصلته المعاني بإلهامٍ قلبي أو بسماع أصوات أخرى، ثم نقل لنا المعنى بإنشائه صياغة خاصّة قرآنيّة، ولعلّ الترابط بين الله والنبيّ من النوع غير اللفظي، فهو أشبه بالترابط بين اثنين بإشارات أو إيحاءات.

إذن، لا ترابط بين التهديد أو الخطاب المباشر وبين إلهيّة الألفاظ القرآنيّة الخاصّة.

ثانياً: كلمة «قل» الواردة في عشرات الآيات القرآنيّة، لا تدلّ هي الأخرى على حرفيّة النصوص؛ لأنّه يمكن تعقّل أنّ الله تعالى يُعلِم النبيَّ ببدء الوحي بعد دقيقة مثلاً، فيبدأ نزول الوحي ويكون متضمّناً لهذه الخطابات، فيحافظ عليها النبيّ بدقّتها في إطار ترجمته للمضمون الموحى إليه.

علماً أنّ نظريّة عدم إلهيّة الألفاظ لا تنفي بالضرورة وجود ألفاظ سمعها النبيّ، غاية ما في الأمر أنّها تدّعي أنّه لم ينقلها بحرفيّتها، وإنّما قام بصياغة معنائيّة لها، فالصياغة التي بين أيدينا منه لا من الله، فلما كانت كلمة «قل» موجودة مسبقاً أراد المحافظة على الموحى به إليه، فقام بإنتاجها مرّةً أخرى في النصّ الجديد؛ فلا تكون مثل هذه الاستخدامات شاهداً على وحيّة الألفاظ القرآنيّة.

ولتقريب الفكرة يمكن فرض مثال أنّ الوالد يقول لولده: «قل لصديقك فلان أنّني أريد

أن أراه وألتقيه لأحدّثه في الموضوع الفلاني»، ففي هذه الحال يذهب الولد إلى صديقه فيقول له: قال لي والدي: «قل لصاحبك أنّني أريد لقياه ومحادثته في موضوعٍ ما»، فكلمة «قل» هنا لا تعني أنّ النقل كان لفظيّاً بالضرورة، بل تعني أنّ المتلقّي فهم ضرورةَ (أو أراد) أن ينقل المحادثة التي جرت بينه وبين الوالد، محافظاً على ما طلبه الوالد من الولد من القول لصديقه، فكيف يمكننا استنتاج الحرفيّة في النقل هنا؟!

هذا وقد تحدّثنا عن مفردة «قل» في القرآن الكريم بالتفصيل في سلسلة البحوث التفسيريّة عند تفسير سورة الكافرون.

المجموعة السابعة: نصوص الفترة والانقطاع المؤقّت للوحي، العجز الاستدلالي

من المعروف عند الباحثين في حقل القرآنيّات أنّ هناك فترة في العصر المكّي انقطع فيها الوحي عن الرسول لمدّة ثلاث سنوات على ما قيل، وقد أعقب ذلك نزول سورة الضحى، كما أنّ هناك ظاهرة أخرى في النزول القرآني، هي طلب الناس لبعض الأمور وعدم نزولها فوراً على الرسول مما يفرض الانتظار.

هذه الظواهر تدلّنا عليها الآيات الآتية:

﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٣ ـ ٥).

﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ (مريم: ٦٤).

﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ (الأعراف: ٢٠٣)..

هذه الظواهر تؤكّد أنّ القرآن لم يكن وليد تجربة نبويّة تُنتجها ذاتُ النبيّ حتى يكون اللفظ من عنده، بل هي برمّتها ظاهرة مفارقة للنفس النبويّة، وأنّ النبيَّ يقوم بتلقّيها فحسب[1].

لكنّ هذه المجموعة أيضاً لا تدلّ على شيء هنا، بل هي من باب الخلط بين ردّ نظريّة نبويّة

(١) انظر: كلام فلسفي: ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

القرآن بلفظه ومعانيه، ونظريّة نبويّة اللفظ فقط، فانقطاع الوحي مؤقّتاً أو تأخّر نزوله أو عدم كون أمر نزوله بيد النبي أو ما شابه ذلك كلّها مفاهيم غير مرتبطة بإلهيّة الألفاظ؛ لأنّ المعاني إذا كانت إلهيّةً تأتي مفارقةً للنفس النبويّة، كفى ذلك في تحقّق هذه الظواهر برمّتها.

وكأنّ بعض المستدلّين هنا تصوّر أنّ إنكار اللفظيّة القرآنية الإلهية يساوق أو يستبطن أو يستلزم إنكار إلهيّة القرآن واعتباره نتاجاً بشريّاً نبويّاً! وقد أشرنا سابقاً إلى الخلل المنهجي في تناول بعض المجموعات القرآنيّة هنا.

المجموعة الثامنة: نصوص الاعترافات النبويّة، نقد موجز

تذهب هذه المجموعة إلى أنّ القرآن يقدّم لنا اعترافات نبويّة بنسبة القرآن إلى الله وأنّ النبيَّ لا يملك من أمره شيئاً في هذا المضمار. قال تعالى: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾ (يونس: ١٥)، وقال سبحانه: ﴿**قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ**﴾ (الأعراف: ١٨٨)، وقال تعالى: ﴿**قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللهِ شَيْئاً قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾ (الأحقاف: ٨ ـ ٩).

هذه النصوص تقدّم النبيّ مفتقراً إلى الله تعالى في تقديم القرآن وأنّه غير قادر على فعل شيء ولا هو بالعالم بالغيب، وهذا ما يؤكّد أنّ الظاهرة القرآنيّة برمّتها ظاهرة إلهيّة[1].

لكنّ الجوابَ هو الجواب؛ فالافتقار لا يساوق الافتقار للفظٍ خاص كما هو واضح. وأعتقد بأنّ هذه النقطة باتت جليةً في محاكمة مجموعات من الآيات التي ذكرت في هذا السياق. وقد تأكّدنا أنّ المستدلّ هنا تصوّر مسبقاً ـ نتيجة الأُنْس الذهني بالنظرية السائدة ـ أنّ القرآن الموحَى هو لفظٌ ومضمونٌ معاً، مع أنّ هذا هو محلّ التنازع، وتأكّدنا أيضاً أنّه خلط بين نقد النظريّة الرابعة وإثبات النظريّة الأولى المركّبة من جزأين معاً.

المجموعة التاسعة: الجهل بالمَلَك والخوف منه، غياب الارتباط

يقدّم القرآن الكريم الأنبياء في بعض المواضع جاهلين بالمَلَك النازل عليهم، بل وخائفين

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه: ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

منه، ومرتعبين من الشيء الذي رأوه، وأبرز مثال على ذلك قصّتَي: إبراهيم ولوط، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلاماً قَالَ سَلامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ فَلَمَّا رَأى أَيْدِيَهُمْ لا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾ (هود: ٦٩ ـ ٧٠)، وقال عزّ من قائل: ﴿فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ (الحجر: ٦١ ـ ٦٢)، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطاً سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعاً وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾ (هود: ٧٧).

هذه الآيات تؤكّد ظاهرة المفارقة والنزول من عند الله، وليس الأمر صنيعةً نبويّة غير مفارقة[١].

هذه المجموعة هي الأخرى لا ربط لها بما نحن فيه إطلاقاً؛ لأنّها واردة في سياق أصل ظاهرة الوحي والمَلَك، لا في نوعيّة الموحى به. ويشهد لذلك أنّ قصّتَي لوط وإبراهيم ليس فيهما قضيّة خاصّة فيما نعلم، فأيّ علاقة لهما بظاهرة وحييّة الألفاظ القرآنيّة. بل إنّ عُمدة الملاحظات المنهجيّة التي سُقناها سابقاً تأتي هنا أيضاً، فلا نعيد.

المجموعة العاشرة: نصوص نسبة القراءة والإقراء إلى الله تعالى

ثمّة آيات قرآنيّة تتعاطى مع العلاقة بين الله تعالى والنبيّ في عمليّة الإيحاء ضمن تعبير القراءة. والقراءة في اللغة العربيّة ظاهرة تتصل بالألفاظ والكلمات، ولا علاقة لها بالمعاني لوحدها. قال تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسَى﴾ (الأعلى: ٦)، وقال سبحانه: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ١٦ ـ ١٩)[٢]، وقال تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤).

ولتحليل هذه المجموعة من الآيات، لابدّ من تحليل مفهوم القراءة في اللغة العربيّة أوّلاً؛ لأنّ هذا المفهوم هو الذي يفتح الباب أمامنا لفهم هذه الآيات الكريمة، فالقراءة في اللغة العربيّة

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه: ٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(٢) انظر: الميزان ١٥: ٣١٧؛ ورياض الحكيم، علوم القرآن: ٧٨؛ وكلام فلسفي: ٣٣٠.

تعني جمع الشيء وأجزائه إلى بعضها بعضاً، يقال: قرأت الشيء قرآناً: جمعتُه وضممتُ بعضَه إلى بعض. وقال أهل اللغة: قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً، أي ألقيتُه، فالقراءة عند أهل اللغة جمعٌ وضمّ، وتُطلق على التلفّظ لكونه يجمع الألفاظ والحروف ويضمّها(١).

فرضياتٌ تفسيريّة أربع في تحليل آيات سورة القيامة

وبالعودة إلى الآيات، نجد أنّها تتحدّث عن تحريك النبيّ لسانَه بالقرآن الموحى إليه عجلةً منه، وأنّ الله تعالى يريد التخفيف عنه، فيتكفّل بجمع القرآن له وقراءته، ثم يطلب منه أن يتّبع تلك القراءة، فنحن في هذه الآيات أمام فرضيات ننظر هل ينطبق عليها مدلول الآيات أو لا:

الفرضيّة الأولى: أن يكون النازل على النبيّ هو الألفاظ، ففي مثل هذه الحال سيكون معنى الآيات هو الآتي: إنّنا سنجعلك تقرأ، أيّ تتلفّظ بألفاظ القرآن مجتمعةً ولا تنساها، وبهذا تنقلها للناس محفوظة.

كذلك يكون المعنى: عندما نوحي إليك القرآن وألفاظه فلا تستعجل بها وتحرّك بها لسانك، خوفاً من النسيان أو نحوه، بل نحن سوف نجمع هذه الآيات الملفوظة ونقرأها، وعندما نقرأها عليك، اتّبعها ولا تقلق بشأن حفظها وبيانها للناس.

إذن، فوفقاً لفرضيّة النزول اللفظي، لن تكون هناك مشكلة أساسيّة في تفسير هذه الآيات الكريمة حتى الآن.

الفرضيّة الثانية: أن يكون النازل على النبيّ هو المعاني، وفي هذه الحال سيكون معنى الآية الأولى: إنّنا سوف نجعلك تجمع في قلبك المعاني فلا تنساها، ويكون معنى القراءة هو الجمع والاحتواء، كما هو جذر الدلالة اللغويّة.

وهذا ما يتناسب مع طبيعة العلاقة التي وضعتها الآية بين القراءة والنسيان؛ فإنّه إذا كان المعنى أنّنا سوف نجعلك تقرأ الألفاظ، فإنّ التعقيب (بالفاء) في «فلا تنسى»، لاسيما بناءً على أنّ اللام هنا للنفي لا للنهي، لن يكون مفهوماً، فأنا إذا قلت لكَ: سأجعلك تقرأ هذا الكتاب،

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: لسان العرب ١: ١٢٨ ـ ١٢٩؛ وتاج العروس ١: ٢١٨ ـ ٢٢٣؛ والجواليقي، شرح أدب الكاتب: ١١٤.

وبإقداري لك على قراءته سوف لن تنساه.. فإنّ كلامي لن يكون مفهوماً؛ لأنّ مجرّد القدرة على القراءة بالمعنى اللفظي السائد لن يحقّق افتراض ارتفاع النسيان، بينما لو فسّرنا القراءة هنا بالجمع والاحتواء، فسيكون المعنى سليماً جداً، إذ سيغدو معنى الآية على الشكل الآتي: سنجعلك تضمّ المعاني والمفاهيم وتحويها وتجمعها في قلبك الذي هو مناخ الذكر والنسيان، وبذلك لن تنساها؛ لأنّها مجتمعة عندك وحاضرة، ففرضيّة الجمع للمعاني تفي بتركيبة الآية، على خلاف فرضية القراءة بمعنى النطق بالألفاظ، فهي لا تفي بفرضيّة ارتفاع النسيان، إذ مجرّد التمكّن من القراءة لا يحقّق الذُّكر.

قد تقول: فليكن معنى القراءة هو الجمع، لكن الجمع في قلب النبيّ للمعاني والألفاظ، فلماذا الحصر بالمعاني مع أنّه لا ملازمة بين الجمع وبين خصوص المعاني؟

لكن يجاب بأنّه على تقدير الجمع في القلب يُحرز جمع المعاني، فهذا هو المؤكّد أمّا جمع الألفاظ فهذا محلّ كلام، فكيف يُفرض مقدّمةً مفروغاً منها، ولا إطلاق في الآية حتى ندّعي الشمول للمعاني والألفاظ معاً، كما صار واضحاً.

وبالانتقال إلى الآية الثانية، سيكون المعنى على الفرضية الثانية كالآتي: عندما نوحي لك القرآن الذي هو عبارة عن المعاني فلا تستعجل بصياغة ألفاظه والنطق بها، خوفاً من شيءٍ ما؛ لأنّنا متكفّلون بجمعه في قلبك حتى تتمكّن متى أردت من النطق وإنتاج ألفاظه، فالمطلوب منك أن تتّبع جمعه الذي في قلبك، والله سيتكفّل بيانه.

وقد يناقش في فرضيّة تفسير هذه الآيات وفقاً للنزول المعنوي؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه لا تجافي بين الإقراء وعدم النسيان بناءً على التفسير اللفظي للنزول؛ لأنّ المعنى سيكون: نحن سنجعلك تقرأ القرآن حتى لا تنساه، فالإقراء هنا ليس محصوراً بحالة واحدة، بل المراد حصول حالة الإقراء إلى أن يرتفع حال النسيان، تقول: سأعلّمك الفقه الاستدلالي فتعلّم الناس؛ وسأقرؤك النشيد فتلقيه على الجمهور؛ وسأُركضك فتصبح قويّاً.. فإنّ هذه التعابير تتحمّل الوحدة والتكرار، وبهذا يكون المراد أننا سوف نجعلك تقرأ النصّ القرآني إلى أن تحفظه ولا تنساه. وهذا ما تساعد عليه الآيات الأخرى: «فإذا قرأناه فاتّبع قرآناه» أي أنّه كان يكرّر وراء النصّ المقروء إلى أن يحفظ.

وبهذا يمكن للقائل بالنزول اللفظي فرضَ هذا التفسير للآيات؛ حتى لا يجعل تفسيرَ القائل بالنزول المعنوي هو التفسير الحصريّ لها.

ثانياً: وفقاً لفرضيّة النزول المعنوي ستكون كلمتا: «جمعه ـ قرأناه» تكراراً؛ فسيكون المعنى نحن سنجمع القرآن في قلبك وسنقرؤه أي سنجمعه، مع أنّ الأقرب أن يكون الجمع غير القرآن. واحتمالُ التكرار للتأكيد يبدو غريباً عن الذوق اللغوي هنا.

كما أنّ جملة: «فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه» ستكون بمعنى، فإذا جمعناه في قلبك فاتّبع جمعه، واتّباع الجمع هنا غير مفهوم، إلا أن يكون المراد اتّباعه بمعنى التطبيق العملي لما فيه على أرض الواقع، وهنا كان الأنسب أن يقول: فإذا جمعناه في قلبك فاتّبعه وليس فاتبع جمعه.

وعليه، فهناك شيء من الارتباك في تفسير هذه الآيات على النظريّة المعنويّة. بينما لو أخذنا بالنزول اللفظي فسيكون معنى هذه الآية أنّه عندما نقرؤه اتّبع قراءتنا له، أي قل ما نقول، ولا تقل قبل أن نتمّ القراءة.

الفرضية الثالثة: قد يقدَّم تفسير آخر للآيات يخرجها عن هذا المناخ كلّه، بأن نقول: إنّ المراد أن لا تعلن القرآن وتحرّك لسانك به فتستعجل نقلَه للناس، بل اصبر حتى نجمعه، وكأنّ هناك نزولاً لآية منفصلاً عن آيةٍ أخرى، فكان النبي يعلن الآية التي نزلت، فطلب منه القرآن أن يتريّث ولا يعلن كلّ ما نزل عليه، بل ينتظر ظاهرة الجمع، وكأنّ المطلوب انتظار نزول مجموعة من الآيات حتى يتمّ إعلانها، بحيث تشكّل حُزمة واحدة، فلا يستعجل بآية أو نصف آية، وبهذا تريد الآيات هنا أن تطلب منه التريّث حتى تجمع المقدار المطلوب وتتمّ القراءة للحزمة النهائيّة، وللسبب عينه تطلب منه في حال نزول القراءة أن يتبع ما وصله ويعمل به، لأنّها قد وصلته، وليس على الناس اتّباعها؛ لأنّها لم تصلهم بعدُ، والنبيُّ مطلوبٌ منه عدم الإيصال وعدم التبيين للناس حتى يتمّ الجمع، ولهذا أيضاً أعقبت الآيات بقوله تعالى: «ثم إنّ علينا بيانه»؛ إذ أيّ معنى لهذه الجملة بناءً على سائر التفاسير التي ذكرت هنا؟!

وبناء عليه، فهذه الفرضية لا تسمح للقائلين بالنزول اللفظي ولا القائلين بالنزول المعنوي، بتوظيف هذه الآيات لصالح أيٍّ منهم.

والجواب: إنّ نظريّة النزول اللفظي قادرة على تفسير التعهّد ببيان القرآن؛ لأنّ النبيّ عندما

يستعجل بالتلفّظ بالقرآن إنّما يهدف ضبطه وحفظه، كما توحي ذلك آية سورة الأعلى، إذاً فمن الممكن أن يأمره الله تعالى بالتقيّد بالسماع في مرحلة الإيحاء، ذاكراً له أنّ مرحلة البيان مكفولة، فأنت لن تنسى لو لم تكرّر وتستعجل بالنطق، بل البيان علينا ـ أي الألفاظ ـ ونحن كفيلون به. وهذا على خلاف نظريّة النزول المعنوي غير القادرة على تفسير التعهّد بالبيان القرآني، وبهذا تكون هناك خطوة متقدّمة لصالح نظريّة النزول اللفظي على نظريّة النزول المعنوي في حلّ إشكاليّة دلالة هذه الآيات هنا.

لكن في المقابل، قد يجيب القائل بالنزول المعنوي هنا بأنّني قادر على فكّ عقدة التعهّد بالبيان هنا؛ لأنّ معنى الآية ـ وفقاً للنزول المعنوي ـ هو: نحن نتعهّد لك بأنّ نُيسّر لك قدرة إنتاج الألفاظ التي تبيّن المعاني الموحاة إليك، فلا تسعجل وتُنتجها الآن خوفاً من عجزك عن ذلك لاحقاً.

وبهذا نجد أنّ كلّاً من القائلين بالنزول اللفظي والنزول المعنوي، يحاول تحرير نفسه من مشكلة التعهّد بالبيان، بحيث لا يسمح لهذه المشكلة أن تصير فرصةً ذهبيّة لخصمه في ترجيح نظريّته في المقام.

لكنّ قدرة نظريّة النزول اللفظي أو النزول المعنوي على تفسير التعهّد لا تُبطل منطقيّة هذه الفرضيّة الثالثة هنا، والتي ينبغي أن تكون هي المستهدفة بالنقد لهم لو كانوا ملتفتين إليها. ومع بقاء منطقيّة الفرضيّة الثالثة إلى جانب فرضيات النزول اللفظي والمعنوي، تُصبح الآيات مجملةً من هذه الناحية، ما لم نضف أنّه لا معنى لاتّباع القراءة، إلا اتّباع التلاوة اللفظيّة أو الجمع، وإلا كان الأنسب القول فإذا قرأناه فاتّبعه، لو كان المراد الاتّباع العملي.

وعليه، فهذه الفرضيّة مرجوحة من هذه الناحية.

وقفة تحليلية نقديّة لتفسير البلخي للنصوص

الفرضية الرابعة: وهي المنسوبة إلى البلخي(1)، وهي تقوم على مرجعيّة السياق النصّي، وسوف نحاول تطوير صياغتها على الشكل الآتي.

(١) انظر: التبيان ١٠: ١٩٦؛ ومجمع البيان ١٠: ١٩٧.

إنّ السورة التي نزلت فيها تفاصيل القراءة والجمع والبيان وتحريك اللسان هي سورة القيامة، وإذا نظرنا في السياق الذي ورد قبل المقطع المذكور وبعده، وجدناه برمّته حديثاً عن يوم القيامة، وقد حصل انتقال من الغَيبة إلى الخطاب المباشر الحضوري ـ وكثيراً ما يحصل ـ فقد قال تعالى: ﴿**يُنَبَّأُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ**﴾ (القيامة: ١٣ ـ ١٥)، ثم انتقل أسلوب الخطاب إلى قوله تعالى: ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ**..﴾ ليعود بعدها فوراً للقول: ﴿**كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٠ ـ ٢٣)، لتكون الآية الأولى من السورة قوله تعالى: ﴿**لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾ (القيامة: ١)، والآية الأخيرة قوله سبحانه: ﴿**أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى**﴾ (القيامة: ٤٠).

إذن، فالسياق برمّته سياق القيامة، وإذا لاحظنا هذا الأمر سنجد أنّ الآيات تريد أن تتحدّث مع العبد يوم القيامة، ولا يوجد شيء يُقرأ هناك سوى كتب العباد التي تحدّثت عنها آياتٌ أخَر في القرآن الكريم، وعلى هذا يكون المعنى نوعاً من التوبيخ للعباد بأن لا يستعجلوا بقراءة صحيفة أعمالهم؛ فإنّ العجلة هناك لا تنفع، بل تؤكّد للعبد أنّ الله تعالى سيتلو عليه صحيفة أعماله، وأنّه سيجمعها له ثم يتلوها على مسامعه، وهناك عندما يتلوها عليه يقوم العبد بقراءة ما فيها مرّةً أخرى في نوعٍ من الإذلال، ليتلو ذلك بيانه هذه الصحيفة للعباد في مشهد القيامة.

هذه هي الصورة التي تريد أن تحدّثنا عنها هذه الآيات، ولا علاقة لها بعالم الدنيا وبنزول الوحي وما أشبه ذلك، وعليه تخرج هذه الآيات عن دائرة التوظيف هنا لصالح أيّ طرف من الأطراف.

والملاحظة الأساسيّة على هذا التفسير لهذا المقطع أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ**﴾ وقوله: ﴿**ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**﴾ أنّ الله يريد التعهّد بأمرٍ مقابل قلق طرف آخر، فأنت تقول لزيد: لا تقلق بشأن شراء هذه البضاعة؛ فإنّ شراءها عليَّ، فأنت بهذا تريد الطمأنة. والذي يدفعنا لفرض وجود قلق هو العجلة التي أشارت إليها الآية نفسها، فإنّ العجلة صفة مذمومة وشروعٌ بشيء قبل أوانه، بخلاف السرعة فهي ـ على ما قيل ـ صفة غير مذمومة في اللغة[١]، فالمستعجل في الآية يطلب شيئاً ولا يصبر إلى أوانه؛ وهذا ما يناسب حرصه على هذا

(١) انظر: الفروق اللغويّة: ٢٧٦.

الشيء كي لا يفوت أو يذهب؛ فإذا كان المراد العبد الواقع موقع التأنيب والتوبيخ بقرينة السياق، فمن الطبيعي أن لا يكون عنده حرص وعجلة وخوف فوات شيء، بل هو بصيرٌ بحاله ولو ألقى العذر، كما قالت الآيات السابقة، فكيف يستعجل حتى لا يفوت شيء من كتابه المفروض أنّه يعرف ما فيه كما توحي الآيات السابقة؟! فهذا السياق الداخلي للمقطع يفصله عن السياق المحيط.

يُضاف إلى ذلك، أنّ هذا التفسير يكاد لا ينسجم مع قوله تعالى: ﴿**وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً**﴾ (الإسراء: ١٣ ـ ١٤)، فإنّ هذه الآيات تؤكّد أنّ الكتاب الذي يتلقّاه يطالَب هو بقراءته ليكون محاسِباً لنفسه، علماً أنّ الله تعالى يقول: ﴿**وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ**﴾ (الحاقة: ٢٥ ـ ٢٧)، فشخصٌ من هذا النوع يعرف بإتيانه كتابه بالشمال أنّه من غير الصالحين لن يتمنّى أخذ الكتاب في مقابل المؤمن الذي تقول عنه الآية: ﴿**فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَأُوا كِتَابِيَهْ**﴾ (الحاقة: ١٩)؛ فهذه الصورة الحاوية للمقارنة تقدّم المؤمن متحمّساً لكي يُقرأ كتابه على عكس الكافر غير المتحمّس، وهي صورة لا تنسجم مع الصورة التي تقدّمها لنا آيات سورة القيامة بحسب التفسير الرابع.

لكن توجد آية قرآنيّة تقول: ﴿**يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَأُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الإسراء: ٧١ ـ ٧٢)؛ فالمقارنة الموجودة بين هاتين الآيتين تعني أنّ المؤمن يقرأ كتابه، والأمر بالنسبة إليه سهل ميسور، أمّا الكافر فهو أعمى، وكأنّ في التعبير إشارة إلى عدم قدرته على قراءة الكتاب، الأمر الذي يحوجه إلى من يقرأ قبله ويبيّنه له، فينسجم مضمون هذه الآيات مع التفسير الرابع لآيات سورة القيامة، فإنّ العبد الموبَّخ هناك محتاج للتلقين كي يتّبع قراءة غيره، فيحصل البيان له جيّداً لما في الكتاب.

لكنّ الملاحظة التي ذكرناها آنفاً تفرض التخلّي عن هذا التفسير هنا رغم أنه في نفسه وجيه؛ وسبب التخلّي أنّ سائر الآيات تأمره بالقراءة وأنّ نفسه محاسِبة له، وآيات سورة القيامة تتحدّث عن علم كلّ إنسان بما في داخله، وإذا أتينا إلى الآيتين الأخيرتين فهما تكشفان عن حصول التمايز

بين الفريقين قبل قراءة الكتب، من خلال دعوة كلّ فريق بإمامه؛ فهذا الامتياز حاصل قبل القراءة؛ إذاً فلماذا يستعجل العبد الموبّخ في آيات سورة القيامة قراءةَ الكتاب؟!

من هنا؛ فآيات سورة الإسراء الأخيرة تعني سهولة واطمئنان أهل اليمين في قراءتهم كتبهم، فهو يريد الإخبار عن قراءتهم للكتب كنايةً عن الاطمئنان؛ لأنّ الذي يقرأ كتاب نفسه هو إنسان مطمئن، على خلاف غير المطمئن العارف وهو على بصيرة من أمره بما فعله في الدنيا، فهو يتحرّز عن قراءة كتابه بحكم العادة ويصعب ذلك عليه، وهذا ما يعزّز فرضية أنّه من البعيد أن يكون هذا المستعجل المحرّك للسانه هو هذا العبد العاصي، فليس الغرض من وصف العمى هو المقابلة مع وصف القراءة من حيث عدم القدرة، فيحتاج للتلقين، وإنما ضمّ أمر إلى أمر، ولو بشاهد عدم وجود العطف بالفاء في الآية الثانية المتحدّثة عن العمى، مع عدم وجود كلمة «وأمّا» المفيدة لإكمال التفصيل، مع أنها موجودة في تفصيلين آخرين وردا حول إعطاء الكتب، أحدهما في سورة الحاقة (١٩، ٢٥) وثانيهما في سورة الانشقاق (٧، ١٠)، وبهذا يظهر تضاؤل فرص التفسير الرابع.

المقاربة الراجحة لفهم نصوص القراءة والإقراء

والتحقيق في فهم هذه المجموعة من الآيات أن يقال:

أ ـ أمّا آية سورة الأعلى، فهي غير ظاهرة في النزول اللفظي؛ لأنّه حتى لو ربطنا كلمة «القراءة» بعالم الألفاظ والحروف والكلمات، فإنّ الآية تدلّ على أنّ الله تعالى يمكّن رسوله من النطق بألفاظ القرآن وكلماته، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذه الألفاظ والحروف كانت وحياً من عند الله تعالى، فالإقدار على التلفّظ بالقرآن ينسجم تماماً مع نزول المعنى، ثم تمكينه من صياغة الألفاظ وقراءة هذا الذي أوحي إليه، فليست القراءة مربوطة بوجود نصّ مدوّن مكتوب، وإن صدقت في حال وجوده، بل تصدق القراءة على تلاوة نصّ غير مكتوب لكن موجود في الصدر، فالنبيّ يُقرؤه الله، بمعنى يمكّنه من أن يتلفّظ بالقرآن، لكنّ هذا لا يعني أنّ النازل هو اللفظ، فبإمكان القائل بالنزول المعنوي أن يدّعي أنّ الله بعد الوحي المعنوي إلى النبيّ يتعهّد له أن يمكّنه من تحويل المعنى إلى لفظ، وصياغته في قوالب لفظيّة، وهذا هو الإقراء.

وأمّا ربط الإقراء بعدم النسيان، فهو من حيث إنّ الله بتمكينه له أن يصوغ المعاني النازلة في

قوالب لفظيّة، سوف يحصل مزيد ذُكر لديه؛ فإنّ صبّ المعاني في قوالب لفظيّة يزيد من التذكّر ويضاعف من الحفظ، كما هي الحالة العادية بين الناس.

إذن، فالإقراء هو جعله ينطق بالقرآن ألفاظاً دون دلالة على كون الألفاظ جزءاً من الوحي، ودون دلالة على كون المقروء شيئاً مدوّناً في الصحف على شكل ألفاظ وكلمات كما سوف يأتي توضيحه لاحقاً أيضاً بعون الله.

هذا إذا تنازل القائل بالنزول المعنوي، وإلا فبإمكانه القول بأنّ جذر كلمة القراءة يرجع إلى الجمع والضمّ، فيتناسب تفسير الآية حينئذٍ بأنّنا سوف نجعلك تجمع القرآن في صدرك وتضمّه في قلبك فلا تنساه، وهذا المعنى منسجم جداً ومتناسب مع عدم النسيان أيضاً، وهو متساوي النسبة إلى النزول اللفظي والمعنوي؛ فلا تكون آية سورة الأعلى شاهداً على النزول اللفظي حينئذٍ.

ب ـ وأمّا آيات سورة القيامة، فبعد استبعادنا ـ كما تقدّم ـ للافتراض التفسيري الرابع فيها، واستقرابنا أن يكون هذا المقطع مستقلاً عن السياق المحيط، نجد أنّ أقرب التفاسير فيها وأقلّها تكلّفاً هو تفسيرها بالنزول اللفظي وفق ما بيّنا سابقاً؛ فإنّ الجمع والقراءة عندما يُذكران في جملة واحدة ثم تطالِب الجملة اللاحقة باتّباع القراءة.. لن يكون له معنى واضح سوى وفقاً لنزول الألفاظ، فيا محمّد لا تستعجل وتنطق بالقرآن قبل نهاية الوحي، إمّا خوفاً منك من نسيانه أو لأنّك تعرفه من قبل بالنزول الدفعي، بناءً على نظريّة النزولين: التدريجي والدفعي للقرآن، والتي أخذ بها المفسّر الطباطبائي، بل اصبِرْ فنحن سوف نجمعه جمعاً معنويّاً ولفظياً، ثم نقرؤه عليك، فإذا قرأناه فاتلُ خلف تلاوتنا له، ولا يكن في استعجالك النطقَ به خوف فواته عليك ألّا يبيّن للناس إذا فات عليك ولو بعضه؛ فإنّ مهمّة بيانه وتأمين وصوله إلى الناس أمرٌ نحن نتعهّد به.

وقد قلنا سابقاً: إنّ النزول المعنوي هنا لا يفسّر لنا معنى اتّباع القراءة، ولا ذكر الجمع والقراءة معاً في آية واحدة، فإنّ الحمل على الاتّباع العملي بعيدٌ، كما أنّ الآية الأخيرة المتعهّدة للبيان يمكن تفسيرها على النزول اللفظي بلا حاجة إلى الافتراض التفسيري الثالث الذي لا يبدو أنّه كان قادراً بجدارة على تفسير اتّباع القراءة أيضاً، كما أوضحنا سابقاً.

بهذا يتبين أنّ أفضل تفسير منسجم لآيات سورة القيامة هو تفسيرها وفقاً للنزول اللفظي.

المجموعة الحادية عشرة: نصوص نسبة التلاوة إلى الله تعالى، نقد التوظيف

تحدّث القرآن عن نفسه من خلال مفهوم التلاوة، وهو مفهومٌ يتصل بالنطق بالألفاظ والكلمات؛ لأنّ التلاوة تكلّمٌ بالألفاظ والحروف. وقد وجدنا الربط بين القرآن والتلاوة على شكلين في القرآن الكريم[١].

الشكل الأوّل: الربط بينهما من خلال نسبة تلاوة القرآن إلى الله تعالى، مثل قول سبحانه: ﴿**ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ**﴾ (آل عمران: ٥٨)، وقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ اللهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ**﴾ (البقرة: ٢٥٢، والجاثية: ٦)، وقال تعالى: ﴿**نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (القصص: ٣).

الشكل الثاني: الربط بينهما من خلال نسبة تلاوة القرآن إلى النبيّ الأكرمﷺ، مثل قوله تعالى: ﴿**قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ**﴾ (يونس: ١٦)، وقوله سبحانه: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً**﴾ (الأنعام: ١٥١)، وقال سبحانه: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً**﴾ (الكهف: ٨٣)، وقال سبحانه: ﴿**إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ**﴾ (النمل: ٩١ ـ ٩٢)، وقال عزّ وجلّ: ﴿**وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ**﴾ (العنكبوت: ٤٨)، وقال تبارك اسمه: ﴿**رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً**﴾ (البينة: ٢)، إضافة إلى أمر الله لنبيّه بكلمة «أُتلُ» الواردة في سور: المائدة: ٢٧، والأعراف: ١٧٥، ويونس: ٧١، والكهف: ٢٧، والشعراء: ٦٩، والعنكبوت: ٤٥.

هذا كلّه إلى جانب التعبير القرآني: ﴿**يَسْمَعُ آيَاتِ اللهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِراً كَأَنْ لَمْ**

(١) انظر: الميزان ١٥ ٣١٧؛ وكلام فلسفي: ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ والمنتظري، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش: ١٧٢؛ وزرندي، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٦ ـ ٨٧؛ والحكيم؛ علوم القرآن: ٧٨.

يَسْمَعْهَا﴾ (الجاثية: ٨)، حيث تربط بين السمع والتلاوة، مما يؤكّد الترابط بين اللفظيّة من جهة والتلاوة من جهة ثانية، فالله والنبيّ يتحدّثان بألفاظٍ لا بمعاني.

هذه المجموعة يمكن تقويمها من خلال:

أوّلاً: إنّ المجموعة الثانية التي تنسب التلاوة إلى النبيّ أو تلك الواردة بصيغة المجهول «تُتْلَى»، لا تفيد هنا؛ لأنّ المفروض أنّ القائل بالنزول المعنوي يعتقد بصياغة النبيّ لألفاظ القرآن الكريم، ومن ثمّ فمن الطبيعي أن يتلوَ على الناس كلماتٍ وحروفاً، فبحثنا في هويّة الوحي في طور نزوله للنبيّ من العليّ، لا في طور نزوله من النبيّ لعامّة الناس، فهناك الكلُّ متفقٌ على لفظيّة القرآن، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذه الحروف والكلمات هي صنيعة إلهيّة، بل يمكن أن تكون صنيعة نبويّة، ويصدق بعد إنتاجها تلاوة النبيّ لألفاظ القرآن المُنْتَجَة من قبله لمعانٍ جاءته من الوحي الإلهيّ، فهذه المجموعة التي تشكّل أغلبيّة استخدامات مادّة التلاوة في القرآن الكريم لا تنفع هنا.

ثانياً: يُفترض هنا الالتزام بمرجعيّة اللغة العربيّة لتحديد معنى التلاوة فيها، وهل هي مفهوم حصري بالألفاظ والحروف أو تنسجم مع ما هو أوسع دائرةً من ذلك؟

يقول الفراهيدي: «تلو: تلا فلانٌ القرآن يتلو تلاوة، وتلا الشيء: تبعه تَلواً.. والتلو: ولد الحمار، وكلّ شيء تلا يتلو شيئاً فهو تلوُه..»(١). وقال الجوهريّ: «تلو الشيء: الذي يتلوه.. وتلوتُ القرآن تلاوة، وتلوت الرجل أتلوه تلواً، إذا تبعته، يقال: ما زلت أتلوه حتى أتليته، أي حتى تقدّمته وصار خلفي.. وتتليت حقّي، إذا تبعته حتى استوفيته، وجاءت الخيل تتالياً، أي متابعة»(٢). ويقول ابن فارس: «تِلو: التاء واللام والواو: أصلٌ واحد، وهو الإتباع، يقال: تلوته إذا تبعته، ومنه تلاوة القرآن؛ لأنه يتبع آية بعد آية»(٣).

وروح هذه الكلمات ذكره ابن منظور في لسان العرب أيضاً وكذلك صاحب مختار الصحاح(٤).

(١) العين ٨: ١٣٤.

(٢) الصحاح ٦: ٢٢٨٩ ـ ٢٢٩٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة ١: ٣٥١.

(٤) لسان العرب ١٤: ١٠٢ ـ ١٠٥؛ ومختار الصحاح: ٤٩.

بهذا يتبيّن أنّ التلاوة لا يوجد تماهٍ بينها وبين الألفاظ؛ وإنما القراءة للألفاظ يطلق عليها تلاوة لأنها أحد مصاديق التلاوة حيث يتبع حرفٌ حرفاً وكلمةٌ كلمةً، وإلا فمعنى التلاوة لا ينحصر بمجال اللفظ والكلمات.

وبناءً عليه، فنسبة التلاوة إلى الله تعالى لا تعني ـ بالضرورة ـ أنّ الله يتلو أحرُفاً وكلمات وألفاظاً، بل بمعنى أنّه يُلقي عليك الآيات متتابعة، أعمّ من أن تكون هذه الآيات مؤلّفةً من ألفاظ وحروف مسموعة أو غير ذلك، فلا تلازم في المقام. نعم، سوف يأتي بعون الله الحديث عن الصحف والكتاب وربطهما بالتلاوة.

ومن المناسب أن نشير أخيراً إلى أنه قد يتصوّر أنّ قوله تعالى: ﴿..**وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: ٣٢)، معناه أنّ الله يرتّل القرآن بصوته عند إنزاله بالوحي، في مشابهة قوله تعالى: ﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيْلاً**﴾ (المزمل: ٤)، أي أحسن بيانه ونطقه ولا تنثره نثراً.

لكنّ هذا المعنى لا يراد من الآية الأولى، أو لا تُحرز إرادته؛ لأنّ المقصود أنّنا نزّلناه مبيَّناً واضحاً قطعةً قطعة نتلوها قطعة، في مقابل الدفعيّة، وربما يشهد لذلك مطلع الآية؛ حيث قال تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان: ٣٢). ويمكن مراجعة كلمات المفسّرين أيضاً للتأكّد من هذا الأمر[1].

والنتيجة: إنّ هذه المجموعة لا تدلّ لوحدها على النزول اللفظي للقرآن الكريم.

المجموعة الثانية عشرة: نصوص وصف القرآن بالكتاب والصحف

جاء وصف القرآن الكريم فيه بصفة «الكتاب» أو «صحف» كثيراً جداً، ونحن نعرف أنّ كلمة «الكتاب» أتت من «كَتَبَ» التي تعني تدوين كلمات وحروف على صحائف، وهذا التعبير يدلّنا على أنّ القرآن ينتمي إلى عالم الألفاظ المسموعة والمكتوبة مما يؤكّد نزوله اللفظي.

قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ٢)، وقال سبحانه: ﴿**يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (البقرة: ١٢٩)، وقال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا**

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: الزمخشري، الكشاف ٣: ٩١؛ والطبرسي، مجمع البيان ٧: ٢٩٥؛ والطباطبائي، الميزان ٤: ١٥٩، و ١٥: ٢١٠ ـ ٢١١ و..

مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ﴾ (البقرة: ١٥٩)، وقال سبحانه: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (آل عمران: ٣)، وقال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ..﴾ (آل عمران: ٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ (النساء: ١٠٥)، وقال: ﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣)، وقال: ﴿آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾ (النساء: ١٣٦)، إلى غيرها من الموارد، كما في النساء: ١٤٠، والمائدة: ١٥، ٤٨، والأنعام: ٩٢، ١١٤، ١٥٥، والأعراف: ٢، ١٩٦ وغيرها كثير.

هذا إلى جانب قوله سبحانه: ﴿رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً﴾ (البيّنة: ٢)[(١)]، فهذا كلّه يؤكد النزول اللفظي للقرآن الكريم.

وبتحليل «الكتاب» بوصفه كلمة عربيّة، نجد أنّ الكتابة ترتبط بالصحف في معناها المتصل بموضوعنا، فإنّ الكتابة نحوُ تدوين سطور لأمر ما على صحيفة أو رقاع، وقد أطلق وصف الكتاب في القرآن الكريم على كلّ من التوراة والإنجيل والقرآن، كما عبّر عما عند إبراهيم وموسى بكلمة صحف، حيث قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِيْ صُحُفِ مُوْسَى وَإِبْرَاْهِيْمَ اْلذِيْ وَفَّى﴾ (النجم: ٣٦ ـ ٣٧)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُوْلَى صُحُفِ إِبْرَاْهِيْمَ وَمُوْسَى﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩).

ولدراسة هذا الموضوع يجب طيّ مرحلتين:

المرحلة الأولى: تحليل مفردة "الكتاب" في التداول القرآني

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: إنّ القرآن لم ينزل من السماء على شكلٍ مكتوب في صحيفة، وهذا واضح عند المسلمين، بل ربما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ..﴾ (النساء: ١٥٣)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَاباً فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (الأنعام: ٧)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا

---

(١) انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٥ ـ ٨٦.

كِتَاباً نَقْرَأُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَراً رَسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٣).

وإذا لم ينزل على الرسول كتابٌ في قرطاس وعلى شكلٍ مدوّن، فكيف صحّ إطلاق وصف الكتاب على القرآن مع أنّه لم ينزل على شكلِ كتابٍ من السماء؟!

الجواب عن ذلك يتضح من خلال الآتي، ومجمله طرحناه في محاضراتنا حول تفسير سورة البيّنة:

أ ـ إنّ تصريفات كلمة الكتاب في القرآن ترجع إلى خصوصيّتين: الثبات والدوام مع الحتم والتنجيز.

ب ـ استخدم القرآن مفردة الكتاب وتصريفاتها في دائرتين:

الدائرة الأولى: وهي الدائرة العرفيّة، مثل كتابة الديون وغير ذلك مما ورد في بعض الآيات.

الدائرة الثانية: وهي الدائرة الدينية (ودائرة الرؤية الكونيّة الدينيّة)، وهذا وقع ضمن سياقات أبرزها:

السياق الأوّل: سياق الحقوق والتكاليف (إثبات شيء قانوني)، مثل قوله سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾** (البقرة: ١٨٣).

السياق الثاني: سياق المعرفة الإلهيّة بالعالم وثبوت العلم بوقائعه، مثل قوله تعالى: **﴿..وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾** (الأنعام: ٥٩).

السياق الثالث: سياق الدين والشريعة، فالكتاب هو البرنامج العلمي والعملي النازل من الله للبشر، سواء كان مدوّناً أم لا، ولعلّ تعبير «أهل الكتاب» يحمل هذا المعنى، وليس فقط معنى الكتاب المؤلّف من صحائف.

إلى غيرها من السياقات.

وعليه، فلابد في موضع بحثنا هنا:

إمّا من فرض تجوّزٍ ما تسمح به اللغة العربيّة، مثل علاقة الأوْل والمشارفة أو باعتبار ما سيكون، فإنّه عندما يتقرّر أن يدوّن هذا القرآن ليكون صحيفة بيد الناس، ويُصبح كتاباً مكتوباً ومسطوراً.. بهذا الاعتبار صحّ إطلاق وصف «الكتاب» عليه، وربما يكون في ذلك ـ كما يشير السيد محمد باقر الحكيم ـ إشارة إلى الترابط الموجود بين محتوياته ووحدتها في الهدف والاتجاه

بما يسمح باعتبارها كتاباً واحداً[(١)].

أو القول ـ كما ذكر غير واحد، كالزركشي في البرهان ـ بأنّ أصل الكتابة في اللغة العربيّة هو الجمع، وأنّها سمّيت كتابة لجمعها الحروف، فاشتقّ الكتاب منها؛ لجمعه القصص والآيات والأحكام والأخبار، ويسمّى المكتوب كتاباً مجازاً[(٢)]، ومضمون هذه الفكرة ـ أي الجمع ـ يذكره الثعالبي أيضاً[(٣)].

وهذا معناه أنّه لم ينزل القرآن كتاباً بالمعنى الذي يريده المستدلّ هنا، وإنما سُمّي بذلك إمّا بمعنى أن يجمع الحكم والأخبار أو لأنّه سيتحوّل بعد ذلك على أيدي الناس إلى نصّ مكتوب يقرؤونه في صحف، أو أنّ الكتاب بمعنى الثوابت كالمفروضات والنظم التشريعيّة الإلهيّة، وبناءً عليه فليس في التعبير بالكتاب إشارة إلى لفظيّة القرآن حال نزوله، بل القدر المؤكّد لفظيّتُه حال صيرورته في الصحف، وهذه مرحلة متأخّرة عن مرحلة النزول.

المرحلة الثانية: في تحليل "الصحف" وارتباطها بالكتاب

ولكن قد يُستند لافتراض أنّ القرآن موجود حتى عند الله في شكلٍ مدوّن، إلى قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس: ١١ ـ ١٦)، فهذا النصّ يصف القرآن بأنّه موجود في صحائف مطهّرة مرفوعة بيد ملائكة الله تعالى البررة، ومن هنا يوصف الرسول في آيات سورة البيّنة بأنّه يتلو صحفاً مطهّرة، وهذا كلّه يعني ـ كما يذكر الطباطبائي ـ أنّ «للوحي ملائكة يتصدّون لحمل الصحف وإيحاء ما فيها من القرآن، فهم أعوان جبريل وتحت أمره، ونسبة إلقاء الوحي إليهم لا تنافي نسبته إلى جبريل»[(٤)].

ولا تعارض بين وجود القرآن في صحف عند الله تعالى يُتلى حروفاً وكلمات، وبين أنّه لا يُنزله الله تعالى في قرطاس للناس؛ إذ لا تلازم بين عدم إنزاله في قرطاس وعدم كونه في صحف

(١) انظر: علوم القرآن: ٨٥.

(٢) انظر: الزركشي، البرهان ١: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) انظر: تفسير الثعالبي ١: ١٥١ ـ ١٥٢.

(٤) الميزان ٢٠: ٢٠٢.

سماويّة عند الله تعالى، ولهذا الأمر نظير في القرآن الكريم، فقد طلب الكافرون من النبيّ أن ينزّل عليهم ملائكة، لكنّ الله لم يستجب لهم، لا لأنّه لا وجود لملائكة في السماء وعند الله تعالى، بل لمحذورٍ آخر، ولهذا وجدنا الآية التي تتحدّث عن عدم إنزال القرآن يتلوها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لا يُنْظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾ (الأنعام: ٨ ـ ٩).

فهذا يعني أنّ المشكلة ليست في أصل وجود ملائكة، والآيات لا تنفي وجودهم، وإنّما في إنزال هؤلاء الملائكة إلى الأرض ليكونوا شهداء على الرسالة، وهذه هي المشكلة عينها في إنزال القرآن المدرَج في الصحف السماويّة؛ فلا تريد الآيات نفي وجود القرآن في هذه الصحف، وإنّما نفي إنزال هذه الصحف للناس؛ لأنّ الناس سوف يقولون بأنّ هذا مجرّد سحر مبين، كما ذكرت الآية السابعة من سورة الأنعام.

إذن، فبضمّ ما ورد في سورة عبس وسورة البيّنة من وصف القرآن بأنّه في صحف مطهّرة عند الله تعالى تحملها الملائكة، مع عدم معارضة الآيات الدالّة على عدم إنزال القرآن في قرطاس، يتبيّن أنّ القرآن في السماء شيءٌ مدوّن مكتوب من حروف وكلمات، اللهُ أعلم بحقيقتها، فالنازل على الرسول هو هذا القرآن المسطور في الصحف السماويّة، الأمر الذي يدعم افتراض كون النزول لفظيّاً؛ لأنّ هذه الصورة التي يقدّمها القرآن تتناسب مع افتراض المشهد اللفظي أكثر من مجرّد المشهد المعنوي، ومع ضمّ هذا كلّه إلى تعبير «الكتاب» الذي وصف به القرآن، لاسيما مع بعض الآيات المتقدّمة التي تحدّثت عن تلاوة النبيّ للقرآن.. هذا كلّه يساعد على تقوية الصورة اللفظيّة للنزول، دون فرضيّة الإنتاج النبويّ للنصّ القرآني.

لكن المهمّ في تكميل هذه الصورة المشهديّة أن يكون ما تحدّثت عنه الآيات الكريمة عن الصحف متصلاً بالقرآن في نزوله من الله تعالى إلى النبيّ الأعظمﷺ، وهذا شيء قد يشوبه بعض الالتباس؛ وذلك:

لأنّ آيات سورة عبس ليس فيها أيّ إشارة إلى القرآن حتى نُرجع الضمير أو الموصوف إليه؛ وذلك أنّها بعد أن ذكرت قضيّة العبوس، أشارت إلى أنّ ما قلناه في الآيات الأولى هو تذكرة،

وأنّ هذه التذكرة موجودة في صحف مكرّمة، أي في كتب معظّمة، لكنّها لا تقول لنا: إنّ القرآن موجود في الصحف؛ فمن المحتمل أن يكون المراد أنّ التذكرة التي ألفتنا نظرك إليها، والتي تقوم على ترك عدم المبالاة بالمؤمنين الضعفاء والاهتمام بالكافرين الأقوياء.. هذه التذكرة موجودة في صحف محترمة معظّمة، فربما يكون القصد حينئذٍ صحف الأنبياء، وأنّ صحفهم معظّمة مكرّمة، فيكون المقصود من السفرة الذين تقع هذه الصحف في أيديهم هم الأنبياء السابقون أنفسهم، ويكون المعنى: إنّ هذه الموعظة والحكمة التي أعطيناك إيّاها الآن موجودة في صحف معظّمة بأيدي الأنبياء الكرام البررة الذين أتوا قبلك، وهي مرفوعة متسامية عن الدنس ومطهّرة عن النجس والخبائث، فتكون الآية مطابقةً لقوله تعالى في سورة الأعلى بعد ذكره مجموعة مواعظ وحكم وقيم وإخبارات: ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩).

ووصفُ الأنبياء بأنّهم كرام ليس بالغريب، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ**﴾ (الدخان: ١٧)، وقال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ**﴾ (الحاقة: ٤٠)، كما أنّ وصف الأنبياء بأنّهم سفرة ليس بالوصف الخاطئ، فقد تكون بمعنى كَتَبَة، أو من الإسفار أي إظهار الوحي، أو من السفارة، وكلّه جائز.

ومع وجود هذه الصورة لا دليل على تفسير السفرة الكرام بالملائكة الذين يحملون ألواحاً، يتمّ تلاوتها حال الوحي، ويكفي عدم ثبوت التفسير السائد لإسقاط الاستدلال بهذه الآيات على النزول اللفظي.

وأمّا آية سورة البيّنة، فالإشكاليّة فيها أنّها تفيد أنّ الرسول يتلو صُحُفاً، مع أنّ المسلمين يعتقدون بأنّ الرسول لم يكن يتلو كتاباً عندما كان ينقل القرآن للناس.

لكنّ قد تُقدَّم أجوبة هنا، أبرزها:

الجواب الأوّل: إنّ المراد صحفٌ سماوية غير ماديّة نزلت بها الملائكة على الأنبياء.

الجواب الثاني: إنّه لا مانع من الالتزام بدلالة الآية على كون القرآن كان يدوّن منذ العصر النبويّ في صحف، لكنّها لا تدلّ على نفي أميّة النبيّ؛ لأنّ التلاوة من الصحيفة يمكن أن تكون عن حفظ، فيقال: تلى الصحيفة عن ظهر قلب. وبعبارة أخرى: إنّ تلاوة الصحيفة لا يشترط

فيه كون الصحيفة نفسها أمام الإنسان عند تلاوتها، بل يقال: تلا علينا وقرأ علينا هذا الكتاب ولو عن ظهر قلب.

الجواب الثالث: أن يحتمل كون السورة كلّها ناظرة للنبي موسى الذي كان وحيه في صحف لّما رجع من مواعدة الله له على الجبل (الألواح)، فيراد من أهل الكتاب (بنو إسرائيل) ومن المشركين (غيرهم). وهو محض احتمال ليس له شاهد.

وعليه فأرجح الاحتمالات هنا هو التفسير بالصحف السماويّة أو باعتبار ما صار في يد المسلمين (الجواب الثاني)، لكنّ الاحتمال الثاني لا ينفع القائل بالنزول اللفظي، كما صار واضحاً، فهل ينفعه الاحتمال الأوّل؟

من هنا، لابدّ لنا من رصد فكرة الصحف السماويّة أو الوجود السماوي للقرآن.

الصحف السماويّة بين المعنى الحقيقي والمجازي

بعد أن اقتربنا من تصحيح الاستدلال على النزول اللفظي للقرآن بآيات الصحف، يُثار أمامنا تساؤل أساسيّ، وهو أنّ الله تعالى وصف القرآن الكريم بوجوده السماوي بعدّة أوصاف وهي:

١ ـ ﴿رَسُولٌ مِنَ اللهِّ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً﴾ (البيّنة: ٢).

٢ ـ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآَنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠).

٣ـ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآَنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

٤ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

هذه الآيات يُستوحى منها أنّ للقرآن وجوداً سماويّاً قبل نزوله إلى الرسول، وأنّه موجود في كتابٍ مكنون ولوح محفوظ وفي أمّ الكتاب وفي صحفٍ مطهّرة.. فإذا كان للقرآن وجود في ذلك العالم المجرّد عن المادة، فإنّ كلّ هذه التعابير مثل تعبير «لوح، صحف» ستكون تعابير مجازيّة، ويكون المراد بها أنّه مضبوط هناك مجموع ثابتٌ قارّ دائم ناجز مقيّد لا زيادة فيه ولا نقيصة، كما يضبط الناسُ هنا ما عندهم من معاملات في صحائف وألواح، فهذه التعابير كلّها

مجازٌ في مجاز يُقصد منه الضبط والتقييد، أو أنّها استخدامات ترجع لجذور الدلالة اللغويّة في مثل "كتاب"، ومن ثمّ، فلا معنى للاستناد إليها في تكوين صورة حسيّة للقرآن هناك، تعطيه بُعداً حروفيّاً ولفظياً مقيّداً في صحائف، كما نفعل نحن هنا في عالمنا المادي.

وهذا ما قد ينسجم مع بعض التصوّرات العرفانيّة في أنّ حقيقة القرآن مجرّدة في ذلك العالم، فالتجرّد لا يناسب كونه ألفاظاً مسموعة وملفوظة ومنطوقة، إلا إذا قيل بأنّ هذه الصحف هي في عالم المثال على طريقة الإشراقيّين والعرفاء والصدرائيّين، وقد تقدّمت ـ في الفصل الأوّل من هذا الكتاب ـ بعض النصوص للملاصدرا في بحث قراءة الصدرائيّين لحقيقة الوحي تفيد تصوّر حمل المَلَك للوح والقلم في عالم المثال، فراجع.

بهذا يتبيّن أنّ آيات هذه المجموعة بنوعيها: "الكتاب، الصحف" ليست واضحة في ارتباطها بتأكيد النزول اللفظي.

المجموعة الثالثة عشرة: نصوص وصف القرآن بأنّه عربيّ

وصف القرآنُ الكريم نفسَه بأنّه عربي، والعربيّة لغةٌ مؤلّفة من كلمات وحروف، فتكون هذه المجموعة من الآيات شاهداً صريحاً على لفظيّة القرآن النازل من عند الله تعالى.

قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾ (النحل: ١٠٣)؛ فهذه الآية تجيب عن دعوى الكافرين أنّ النبيّ تلقّى هذا الوحي من إنسانٍ كانت لديه بعض الحِكَم وعلوم الأوّلين، قيل: هو سلمان الفارسي، وقيل: هو بلعام النصراني الرومي، وقيل: عايش أو يعيش، الذي كان مولى لحويطب بن عبد العزّى وقيل غير ذلك أيضاً[١].

وتؤكّد الآية أنّ هذا الشخص الذي ملتم عن الاستقامة عندما زعمتم أنّه هو من يلقي للنبيّ ما يقوله رسول الله ﷺ.. هذا الشخص لسانه أعجمي، وليس بصاحب لسان ولغة عربيّة، فكيف أتى محمّد بما عنده منه، فيما ذاك أعجمي وهذا عربي؟! وهذا ما يؤكّد البُعد اللفظي في النزول القرآني.

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الطوسي، التبيان ٦: ٤٢٧.

وقال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥)، وهذا معناه أنّ الروح الأمين نزل بالقرآن على النبيّ بلسانٍ عربيّ، مما يشهد على لفظيّة النازل أيضاً.

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٤).

وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الزخرف: ٣)، ففي هاتين الآتين ربطٌ بين اللغة والتعقّل.

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ..﴾ (طه: ١١٣)، وقال: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٧ ـ ٢٨)، وقال تبارك اسمه: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: ٣)، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧)، وقال: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَاماً وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ (الأحقاف: ١٢).

فهذه الآيات تؤكّد جميعها على لُغَوِيّة القرآن النازل ولفظيّته، من خلال تأكيدها على كونه بإحدى اللغات، وهي اللغة العربية، فلم ينزل على الرسول معنى مجرّداً عن اللغة، وإنّما نزل المعنى مكسوّاً بلغةٍ محدّدة، هي اللغة العربيّة، وكفى بذلك دليلاً على لفظيّة الموحى به في القرآن الكريم.

تفكيك تحليلي لصفة "العربيّة" في القرآن الكريم

ولكي نفهم هذه الآيات ونقوّم هذا الاستدلال، لا بدّ ـ أوّلاً ـ من تفكيك مفردة "العربيّة" الواردة في هذه الآيات باشتقاقات مختلفة؛ لنعرف على ماذا تدلّ كلمة "عربي" وما يتصل بها في اللغة، **ثم بعد ذلك نحاول ـ ثانياً ـ** النظر في الآيات؛ لنرى أيّ المعاني تقبل هذه الآية أو تلك؟ وهل هناك شواهد داخل الآيات يمكنها أن تعزّز معنى معيّناً أو لا؟

أ. التحليل اللغوي لمفردة "عَرَبَ" واستخداماتها في المعجم اللغوي

وبالرجوع إلى التحليل اللغوي لمفردة "عَرَبَ" نجد النصوص اللغويّة الآتيّة:

قال الفراهيدي: «العرب العاربة: الصريح منهم. والأعاريب جماعة الأعراب. ورجل عربيّ. وما بها عريب، أي ما بها عربيّ. وأعرب الرجل: أفصح القول والكلام. وهو عرباني اللسان: أي فصيح..»[١].

وقال الجوهري: «.. والعربيّة هي هذه اللغة.. وعرب لسانه بالضم عروبة، أي صار عربياً. وأعرب كلامه، إذا لم يلحن في الإعراب. وأعرب بحجّته، أي أفصح بها ولم يتّق أحداً.. وفي الحديث: «الثيّب تعرب عن نفسها»، أي تفصح.. وأعرب الرجل: تكلّم بالفحش.. وفي الحديث: «عربوا عليه»، أي ردّوا عليه بالإنكار. وعرّب منطقَه أي هذّبه من اللحن. وعربت عن القوم، أي تكلّمت عنهم..»[٢].

وقال ابن فارس: «عرب: العين والراء والباء، أصول ثلاثة: أحدها الإبانة والإفصاح، والآخر النشاط وطيب النفس، والثالث فساد في جسم أو عضو، فالأوّل قولهم: أعرب الرجل عن نفسه إذا بيّن وأفصح.. وإعراب الكلام أيضاً من هذا القياس؛ لأنّ بالإعراب يفرّق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجّب.. فأمّا الأمّة التي تسمّى العرب، فليس ببعيد أن يكون سمّيت عرباً من هذا القياس؛ لأنّ لسانَها أعربُ الألسنة وبيانها أجود البيان.. ومما يدلّ على هذا أيضاً قول العرب: ما بها عريب، أي ما بها أحد، كأنّهم يريدون ما بها أنيس يُعرِبُ عن نفسه..»[٣].

وقريب من هذا الكلام أيضاً ما ذكره ابن الأثير الجزري، وممّا قال: «.. يقال: عربت عن القوم إذا تكلّمت عنهم.. وإنّما سمّي الإعراب إعراباً؛ لتبيينه وإيضاحه..»[٤].

وقد جمع هذا كلّه وزيادة ابن منظور في لسان العرب، ومما أضاف: «.. وجعل الله عزّ وجل

(١) العين ٢: ١٢٨.

(٢) الصحاح ١: ١٧٨ ـ ١٨٠.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٤) النهاية في غريب الحديث ٣: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

القرآنَ المنزل على النبيّ المرسل محمّدﷺ عربيّاً؛ لأنّه نسبه إلى العرب الذين أنزله بلسانهم، وهم النبيّ والمهاجرون والأنصار الذين صيغة لسانهم لغة العرب.. وتقول: رجل عربيّ اللسان إذا كان فصيحاً..»[١].

وقال الفيروزآبادي بعد ذكره بعضَ ما ذكره الآخرون ممّا تقدّم: «.. والتعريب تهذيب المنطق من اللحن..»[٢].

وقال الطريحي: «.. وعرُب، بالضم: إذا لم يلحن، وعرِب يعرب من باب تعب: فصح بعد لكنة في لسانه، وأعربت الحرف: أوضحته، وقيل: الهمزة للسلب، أي أزلت إبهامه، والإعراب بكسر الهمزة: الإبانة والإيضاح، ومنه الحديث: «أعربوا أحاديثنا؛ فإنّا قوم فصحاء»، ومنه الخبر: «أعربوا القرآن»، أي بيّنوا ما فيه من غرائب اللغة وبدائع الإعراب. واللغة العربيّة: ما نطق به واحد العرب..»[٣].

وروح كلماتهم السابقة وأمثلتها وغيرها ذكرها أيضاً الزبيدي[٤].

وقال الراغب الإصفهاني: «..والأعرابي في التعارف صار اسماً للمنسوبين إلى سكّان البادية، والعربيُّ المفصِح، والإعراب: البيان.. والعربي: الفصيح البيّن من الكلام، قال: قرآناً عربيّاً. وقوله: بلسان عربي مبين ـ فصّلت آياته ـ قرآناً عربياً، حكماً عربياً..»[٥].

يتبيّن لنا من خلال مطالعة كتب اللغة أنّ المعنى الذي يُطلق عليه وصف العربيّ بما قد يتصل بالآيات التي نحن فيها هو:

العربيّ: وصف لقوم هم أمّة العرب.

والعربيّ: وصف للغة قوم، أعني اللغة العربيّة.

والعربيّ: وصف لمطلق الكلام، ويكون معناه الفصيح البيّن الواضح المعبّر الذي لا ارتباك فيه ولا لحن ولا عجمة، أي ولا ما ينافي الفصاحة والتبيين؛ لأنّ «الأعجمي نقيض الفصيح»

---

(١) لسان العرب ١: ٥٨٦ ـ ٥٩٣.

(٢) القاموس المحيط ١: ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) مجمع البحرين ٣: ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٤) انظر: تاج العروس ٢: ٢١٣ ـ ٢٢٥.

(٥) المفردات في غريب القرآن: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

كما قال الطبرسي[١]، فإذا وُصف الرجلُ أو القوم بأنّه عربي، فهذا وصفٌ للقوميّة، ولا علاقة له باللغة أو بالكلام، وهذا التوصيف لا علاقة له ببحثنا؛ لأنّ القرآنَ لم يصف أحداً بوصف يرجع إلى مادّة "عَرَبَ" إلا توصيفه للحور العين في الجنّة بأنهنّ «عُرُباً»، وهذا وصف لا علاقة له بما نحن فيه؛ وإنّما يعني التحنّن والتحبّب والعشق واللعب و.. هذا كلّه باستثناء "الأعراب" الذين تحدّث عنهم القرآن الكريم[٢].

إذن، فعندما يوصف لسانٌ أو كلام أو ما كان من هذا النوع بأنّه عربيّ، فهو يحتمل معنيين لا ثالث لهما:

الأوّل: تبيين انتمائه إلى لغةٍ خاصّة بين لغات العالم؛ وهي اللغة العربيّة المعروفة.

الثاني: القول بأنّه واضح ومبين وغير غامض وما شابه ذلك.

وعلى هذا الأساس الثاني يمكن وصف كلامٍ هو بالفارسيّة أو الإنجليزيّة أو الهنديّة.. بأنّه كلام عربي، أي فصيح يُفصح عن المراد وواضحٌ جليّ.

ب. تحليل مقارن لنصوص وصف القرآن بالعربيّة

إذا بقينا وهذا المدلول الأوّلي، فنحن أمام احتمالين لا يمكن الجزم بواحد منهما دون شاهد أو قرينة؛ فاللغة في حدّ نفسها ومعاجمها لا تعطي نتيجة حاسمة في هذا المجال؛ لهذا لابدّ من الانتقال إلى مرحلة رصد الآيات نفسها، لننظر: أيّ المعنيين ترجّحُ هذه الآيات الكريمة؟ وهل في الآيات ما يفيد شيئاً هنا؟

يمكن تصنيف الآيات هنا على مستوى دلالتها على هذا الموضوع كالآتي:

١ ـ الآيات التي تصف القرآن بأنّه عربيّ دون أيّ خصوصية زائدة، مثل الآية الثانية من سورة يوسف، والآية ١١٣ من سورة طه، والآيات: ٢٧ ـ ٢٨ من سورة الزمر، والآية الثالثة من سورة فصّلت، والآية السابعة من سورة الشورى، والآية الثالثة من سورة الزخرف.

فهذه الآيات لا تفيد أكثر من أنّ القرآن واضحٌ فصيح جليّ بيّن، ولا دلالة فيها على أنّها تشير ـ حصراً ـ إلى اللغة العربيّة الخاصّة؛ نظراً لتساوي الاحتمالين، فالعربيّة هنا هي الوضوح

---

(١) مجمع البيان ٧: ٣٥٣.

(٢) انظر: التوبة: ٩٠، ٩٧، ١٠١، ١٢٠؛ والأحزاب: ٢٠؛ والفتح: ١١، ١٦؛ والحجرات: ١٤.

والصراحة والجلاء، لهذا لا لحن فيه، ولهذا ليس فيه عوج.

ويشهد لهذه الفكرة الآيةُ الرابعة والأربعون من سورة فصلت؛ فإنّ الله تعالى وضع مقارنةً بين أعجميّة القرآن وبين مطالبة الكافرين من قريش أن يكون القرآن مفصّلاً، أي واضحاً بيّناً، ثم ردّ عليهم القرآن بوضع مقابلة بين الأعجميّة والعربيّة، فهذا يكشف عن أنّ المراد بالعربيّة هنا هو التفصيل والوضوح، دون اللغة الخاصّة، اعتماداً على ما طالبت به قريش بالمطالبة التقديريّة، على كلامٍ سوف يأتي بإذن الله.

إذن، فمن أين لنا أن نعرف أنّ المقصود بالعربيّة في هذه الآيات هو اللغة الخاصّة؛ دون مطلق الوضوح والجلاء والتبيين؟!

ووفقاً لتفسير العربية في هذه المجموعة من الآيات باللغة الخاصّة، سيكون الله قد أنزله حال كونه بلغة خاصّة، فتكون دالةً على النزول اللفظي؛ أمّا لو كان المراد وصف القرآن بأنّه واضح وبيّن، فهنا يأتي التساؤل: ما معنى وضوح القرآن وتفصيله وبيانه ونوريّته إذا لم يكن للألفاظ دورٌ وتأثير؟!

والجواب: إنّ كون القرآن بياناً وتفصيلاً ونوراً وتبياناً يستدعي ـ إذا كان القرآن النازل ذا بنية لفظيّة ـ أن تكون الألفاظ الحاكية عن المعاني واضحة الدلالة؛ وإلا لم يعد يمكن إطلاق وصف البيانية على موحى به مؤلّف من لفظ ومعنى؛ لأنّ الوضوح والبيانية عندما يتصف بهما الكلام يستبطنان وضوح الدلالة اللفظيّة بالتأكيد، وإلا كان وصف الكلام غامضاً، لكنّ هذا لا يعني عدم إمكان اتصاف القرآن بالبيانيّة والوضوح إذا لم يكن ذا بنية لفظيّة؛ إذ كما توضح الألفاظُ المعانيَ وتحكي عنها، كذلك توضح المعاني والأفكارُ الواقعَ الخارجي وتضيء عليه، فالقرآن أضاء بمفاهيمه الحقائقَ والوقائع الخارجيّة وبيّن أسرار الوجود والمبدأ والمعاد والقيم الأخلاقيّة وأجلى وأبرز مكنونات الفطرة الإلهيّة المودعة في الإنسان وغير ذلك، فيمكن وصفه بهذه الأوصاف حتى لو لم يكن في نزوله متصفاً باللفظيّة والكلاميّة، ولهذا أنت تقول: إنّ علم الفلسفة يوضح الأسرار الكليّة للوجود، وعلم الطب ينير ويجلي تركيبة الجسم وسبل التعامل معه، وهكذا..

ونستنتج من جملة ما أسلفناه، أنّ هذا النوع من الآيات لا دلالة فيه على اللغة العربيّة

الخاصّة، بل قد يكون المعنى المراد هو الإشارة إلى أنّ القرآن لم ينزل طلاسم مبهمة وأفكاراً مبعثرة لا وضوح فيها ولا جلاء، ولا ترسم صورة ذهنيّة جليّة، وإنما قدّم مفاهيم واضحة يعقلها الإنسان ويفهمها.

ولهذا ربطت بعض الآيات، مثل الآية الثانية من سورة يوسف، والآية الثالثة من سورة الزخرف بين إنزال القرآن عربياً أو جعله عربياً وبين أن يعقله الناس، أي قدّمناه واضحاً كي تعقلوه وتفهموه، إذا فسّرنا العقل هنا بالفهم. وليس من الضروري الذي لا مفرّ منه أن نربط الإنزال بالعربيّة بفهمهم من خلال كونهم عرباً ناطقين باللغة العربية؛ الأمر الذي قد يثير أمام النص القرآني إشكاليّة عدم اهتمامه بسائر الأمم والشعوب في إنزال القرآن بلغتها مع أنّه اهتمّ بمجتمع صغير آنذاك هو المجتمع العربي، فأنزل له القرآن بلغته كي يفهمه.. وإن كان يمكن الجواب عن هذا الإشكال لو سلّم الجزم والتأكد بدلالة الآيات هنا.

٢ ـ الآيات التي قد يُدّعى أنّ فيها خصوصية دلاليّة إضافية تدلّ على إرادة العربيّة اللفظية منها.

فالآية رقم ١٠٣ من سورة النحل تحاول أن تنفي تهمة وجود معلّم بشري للقرآن كان يعلّمه للنبيّ، لتؤكّد أنّ المعلّم خارج إطار البشر، وتقدّم دليلاً على ذلك، وهو أنّ الذين يتهمون محمّداً بأخذه القرآنَ منه هو صاحب لسان أعجمي، فيما القرآن الذي يقدّمه النبيّ لكم عربيٌّ مبين، فهنا حتى لو ابتعدنا عن اللغة العربيّة الخاصّة في تفسير كلمة "عربي" الواردة في هذه الآية الكريمة، إلا أنّ إجراء المقابلة بين اللسانين يعطي دلالة مؤكّدة على أنّ المقارنة وقعت بين بنيتين لغويّتين؛ إحداهما فصيحة مكتملة النضج اللغوي، والثانية تعاني من عُجمة ولحن. وليس قصد القرآن أن يميّز بين المفاهيم والمعاني، بل مقصوده التمييز بين الخطابات اللفظيّة والبناءات الكلاميّة واللغويّة، لاسيما مع كون السياق سياقَ إثبات نزول القرآن من عند الله تعالى.

ويؤكّد هذا كلّه، أنّه لم يقل كلمة «يلحدون إليه عجمي» ثم قابله بالعربي، حتى تكون المقابلة غير مرتبطة باللسان في احتمالٍ ضعيف، وإنما قال: «أعجمي»، بما ينسجم مع كون كلام ذلك البشري عربيّاً، غايته أنّه غير فصيح، فوضعت كلمة «العربي» في مقابلها، لتدلّ على فصاحة النص القرآني، مشفوعاً ذلك بتعبير «لسان» الوارد مرّتين في الآية الكريمة، والذي يفيد ـ لغةً ـ

الكلام والنطق، كما نصّ على ذلك أئمّة اللغة مثل الفراهيدي والجوهري وابن فارس وغيرهم[١].

وإذا استمرّينا بربط كلمة «لسان» في اللغة العربية بالألفاظ والكلام، حيث نجد معظم، إن لم يكن كلّ، استخداماتها في القرآن منتمية إلى المجال اللفظي والبياني، حيث وردت في القرآن ـ باشتقاقات مختلفة ـ خمساً وعشرين مرّة، يمكن لمن يراجعها الإشراف على الاطمئنان بأنّ السائد في استخدامها قرآنيّاً هو مجال الكلام والألفاظ والنطق.. إذا استمرّينا على هذا الربط فيكون حضور هذه الكلمة هنا مؤكّداً للاستنتاج الذي توصّلنا إليه.

وقد يحاول بعضٌ حينئذٍ تعزيز هذا المدّعى ـ لفظيّة الموحى به ـ بالآية (١٩٣ ـ ١٩٥) من سورة الشعراء؛ لأنّها تربط النازل على قلب النبي من طرف الروح الأمين بكونه بلسان عربيّ مبيّن.

قد تقول: إنّ الجارّ والمجرور في «بلسانٍ عربيّ» يفترض تعلّقه بـ«المنذرين»، وليس بـ«نزل»، لاسيما مع الأقربيّة، فلا يكون هذا وصفاً للنازل من عند الله، وإنّما وصف للنازل عليه القرآن ـ وهو محمّد ـ وأنّه منذرٌ بلسانٍ عربي، فلا ربط لهذه الآيات بما نحن فيه حينئذٍ، ولا أقلّ من التردّد ـ كما هو ظاهر مثل الزمخشري[٢] ـ فلا يصحّ الاستدلال حينئذٍ.

والجواب: إنّ هذا الاحتمال وجيه، لولا النظر في الآيات اللاحقة الواضحة في وحدة سياقها، فبعد هذه الآيات جاء: ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرائيلَ وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ**﴾ (الشعراء: ١٩٦ ـ ١٩٩)؛ فإنّ التنديدَ بهم أنّه لو نزل هذا القرآن على أعجمي ـ وهو من لم يكن فصيح اللسان ولو كان عربيَّ القوميّة ـ ما آمنوا به، دليلٌ مؤكّد على أنّه يراد الإشارة إلى أنّ القرآن نصٌّ لفظيّ عربيّ؛ لأنّه لا يستقيم المعنى إلا وفقاً لذلك، إذ سيكون: إنّ هذا القرآن النازل بلغة عربيّة فصيحة، لو نزّلناه على شخصٍ غير مستقيم اللسان، ومع ذلك قرأه عليهم ـ وهو نصّ عربيّ فصيح ـ لم

(١) انظر: العين ٧: ٢٥٦؛ وترتيب إصلاح المنطق: ٣٣٤؛ والصحاح ٦: ٢١٩٥؛ ومعجم مقاييس اللغة ٥: ٢٤٦ ـ ٢٤٧ و..

(٢) انظر: الكشاف ٣: ١٢٨.

يكونوا ليؤمنوا أيضاً، لأنّهم متكبّرون، فلا تَعِشْ يا محمّد الإحباط من إنكارهم.

وهذا المعنى مستقيمٌ لا غبار عليه، أمّا لو افترضنا عدم وجود أيّ ارتباط بين هذه الآيات وبين عربيّة ولفظيّة القرآن، وأنّ كلمة «بلسانٍ عربيّ» أعلاه، لا تتصل بالقرآن، وإنما تتصل بالنبيّ المنذِر، فسيكون المعنى: إنا أنزلنا عليك القرآن، وأنت منذِر، وإنذارك باللغة العربيّة، ولو أنّنا أنزلنا القرآن ـ الذي هو مجرّد معانٍ ـ على شخص أعجمي اللسان، وجاء فقرأه عليهم وحوّله إلى ألفاظ أعجميّة ـ نظراً لكونه أعجميّ اللسان ـ لما آمنوا به.

فإنّ هذا المعنى ليس فيه احتجاج عليهم؛ لأنّه من الطبيعي أن لا يؤمنوا به، بعد أن لم يكن مفهوماً لهم أو متميّزاً في بنيته اللفظية بالنسبة إليهم، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ المنزَل هو المقروء بحسب ظاهر الآيات.

بهذا تكون آيات سورة الشعراء دالّة أيضاً ـ كآية سورة النحل ـ على كون الموحى به هو أيضاً بِنية لفظيّة بلغة خاصّة.

يضاف إليهما الآية الثانية عشرة من سورة الأحقاف؛ لأنّها ربطت بين العربيّة وبين اللسان، بما يعزّز ما أشرنا إليه.

ومن خلال دلالة هذه المجموعة الثانية، ربما تكون بنفسها مؤشراً على إرادة المعنى عينه من سائر الآيات في المجموعة الأولى المتقدّمة.

ونتيجة البحث أنّ المجموعة الثالثة عشرة هنا تدلّ في الجملة ـ أي ببعض آياتها على الأقلّ ـ على لفظيّة الموحى به من عند الله تعالى.

غير أنّه توجد هنا إضافة في غاية الأهميّة؛ لأنّ آيات سورة النحل تنفي تعليم بشرٍ للنبيّ؛ لتُثبت أنّ تعليمه كان من خارج السياق البشري، وآيات سورة الشعراء تُثبت أنّ القرآن نزل عبر الروح القدس بالعربيّة اللفظيّة، وآية سورة الأحقاف تُثبت أنّ القرآن بِنية لفظيّة لسانيّة، لكنّ هذه الآيات الثلاث وإن التقت في نفي الدور النبويّ في صناعة اللفظ القرآني، بما يردّ نظريّة القائلين بالنزول المعنوي، وهي النظرية الثانية القادمة، فضلاً عن نفيها النظريّة الرابعة الآتية، غير أنّ هذه الآيات جميعاً لا تُثبت إلا وصول القرآن اللفظيّ للنبيّ ناجزاً عربيّاً، لكنّها لا تثبت أنّ اللفظ القرآني صنيعة إلهيّة أو جبريليّة، فانتبه للآيات ولاحظ، وهذا يعني أنّ هذه

المجموعة تهدم النظريّة الثانية والرابعة، لكنّها متوقّفة في إثبات النظريّة الأولى على نفي النظريّة الثالثة، فهي لا تهدمها بنفسها، إلا إذا قيل بأنّه لا نتائج مرجوّة عملاً من التمييز بين كون اللفظ من الله أو من جبريل وسيأتي، فتأمّل جيّداً.

المجموعة الرابعة عشرة: نصوص تسمية القرآن بالكلام والحديث

يُفهم من بعض الآيات القرآنيّة أنّ علاقة الله تعالى بنبيّه كانت علاقة كلام، وأنّ القرآن كلامٌ من الله تعالى، وأنّه حديث(١).

أ ـ قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللهَّ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ (التوبة: ٦)، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ للهَّ الْأَمْرُ جَمِيعاً..﴾ (الرعد: ٣١)، وقال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلامَ اللهَّ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللهَّ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الفتح: ١٥). وقال سبحانه: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً﴾ (الكهف: ٢٧).

ب ـ قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً﴾ (الكهف: ٦)، وقال سبحانه: ﴿اللهَّ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ..﴾ (الزمر: ٢٣)، وقال: ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلا تَبْكُونَ﴾ (النجم: ٥٩ ـ ٦٠)، وقال سبحانه: ﴿أَفَبِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْتُمْ مُدْهِنُونَ﴾ (الواقعة:٨١)، وقال: ﴿فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾ (القلم: ٤٤)، وقال: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهَّ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٥، وانظر الذيل في المرسلات: ٥٠)، وقال: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ..﴾ (الذاريات: ٢٤ ـ ٢٥)،

(١) جمعنا التعبير بـ «الحديث والكلام» في مجموعة واحدة؛ لتقارب الفكرة جداً فيهما، حتى لا نطيل بعرض المجموعات ونكثّرها، فانتبه.

وقال: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ..﴾ (النازعات: ١٥ ـ ١٦)، وقال: ﴿اللهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثاً﴾ (النساء: ٨٧)، وقال: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف:١١١)، إلى غيرها من الآيات الكريمة.

وتوضيح آلية الاستدلال بهذه المجموعة الكريمة أنّ الله تعالى وصف القرآن أو بعضَ آياته بأنّه كلام الله، وأنّه أحسن الحديث. ومقولةُ الكلام والحديث ترجع إلى مجال اللفظ والبنيات اللغويّة، وهذا يدلّ على أنّ النازل وحياً هو عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى. ولعلّ الحروف المقطّعة أوائل بعض السور القرآنيّة يساعد وجودها على فرض أنّ هناك كلمات وأحرفاً نازلة، وإلا فما معنى ترجمة النبيّ لشيءٍ ما بهذه الطريقة غير المفهومة؟! وهذا مبنيّ ـ طبعاً ـ على بعض تفاسير هذه الحروف المقطّعة دون جميعها.

وهذه المجموعة من الآيات ـ رغم أنّ أكثرَها ليس بدالّ[1] ـ إلا أنّ بعضَها مفيد حتماً؛ فإنّ الربط بين السماع وكلام الله في آية الإجارة من سورة التوبة، معناه أنّه يريد أن يسمع القرآن، بناء على أنّ المراد بكلام الله هنا هو القرآن؛ إلا على ضرب من التجوّز الذي يحتاج لقرينة؛ وكذلك توصيف الكتاب الذي أنزله الله بأنّه أحسن الحديث فيه صورة لفظيّة للنازل وحياً، **فالإنصاف أنّ هذه المجموعة في الجملة لها دلالةٌ ما على المطلوب.**

المجموعة الخامسة عشرة: نصوص تسمية الموحى قرآناً، نقد المقاربة

لقد سمّى القرآنُ نفسَه قرآناً في ٦٨ موضعاً منه، حتى صار هذا الاسم أشهر أسماء الموحى للنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله. والقرآنُ كلمةٌ مشتقّة من القراءة التي تحمل جانباً لفظيّاً ولغويّاً، فالتسمية بالقرآن هي بنفسها شاهدٌ على لفظيّة الوحي النازل[2].

---

(١) سوف يأتي عند الحديث عن المجموعات الحديثيّة الدالّة على النزول اللفظي والمعنوي معاً، عرض المجموعة الثانية هناك، والتي تعتمد توصيف السنّة للقرآن بأنّه كلام الله، وهناك سنطرح إشكالاً على الاستدلال بصفة «كلام الله» لإثبات البُعد اللفظي، ولا يخرج عن هذا الإشكال إلا مثل ما أشرنا إليه هنا في المتن أعلاه؛ لقرينة السماع، فانتظر ما سيأتي هناك ولاحظه مع ما ذكرناه هنا.

(٢) فصلنا هذه الآيات عن مجموعة القراءة والإقراء المتقدّمة؛ نظراً لخصوصيّة تسمية الكتاب الكريم قرآناً

لكنّ هذه المحاولة تبدو لي قابلة للنقاش والتأمّل؛ إذ قد تقدّم مفصّلاً أنّ القراءة تعني في أصل اللغة الجمع والضمّ، ومنه سمّيت قراءة الألفاظ قراءة؛ لاجتماع الحروف وضمّها في التلفّظ، فهذه الكلمة تعني جمع أجزاء الكتاب وضمّها في صدر النبيّ أو بأيّ معنى آخر، فالقرآن سُمّيَ قرآناً؛ لأنّه حُزمة ومجموعة من المنظومات والتشريعات والمفاهيم الملتئمة مع بعضها بعضاً، فلا تكون هذه المجموعة من الآيات دالّةً على المطلوب هنا، فلا نعيد.

المجموعة السادسة عشرة: نصوص المحكم والمتشابه، وقفات تأمّليّة

قد يُستند هنا أيضاً إلى الآيات الدالّة على تنويع القرآن الكريم إلى محكم ومتشابه، وهو ما يُفهم من العلامة الطباطبائي في تفسيره المشهور؛ وذلك أنّ الله تعالى وصف آيات كتابه فقال: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ (آل عمران: ٧).

ولا معنى لهذا التقسيم إلا بافتراض أنّ البنية اللفظيّة هي من عند الله تعالى؛ لأنّ التشابه والإحكام من شؤون الألفاظ.

يقول العلامة الطباطبائي: «وعنايته تعالى فيما أوحى من كتابه باللفظ مما لا يرتاب فيه المتدبّر في كلامه، كيف؟ وقد قسّمه إلى المحكمات والمتشابهات، وجعل المحكمات أمّ الكتاب ترجع إليها المتشابهات، قال تعالى:..»[١].

ويؤيّد نظرَ الطباطبائي هنا أنّ الكثير من علماء المسلمين في القرآنيّات وأصول الفقه، فهموا المتشابه على أنّه اللفظ المجمل أو ثنائيّ: المجمل والظاهر، فيما المحكم هو النصّ الصريح، ولا معنى لهذا الكلام إلا على افتراض أنّ النازلَ هو الألفاظ.

بدورنا، لن نخوض هنا في نظريّة المحكم والمتشابه؛ لأنّها تحتاج إلى بحث طويل مستقلّ، لكن نلفت النظر إلى نقاط:

وأهميّتها، وإلا فروحُ البحث واحدة.

(١) الميزان في تفسير القرآن ١١: ٧٥.

النقطة الأولى: إنّ القرآن الكريم وصف نفسه بثلاث توصيفات، يبدو بينها التعارض:

أ ـ قال تعالى: ﴿**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**﴾ (هود: ١)، وقال: ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾ (النحل: ٨٩)، وقال: ﴿**تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ**﴾ (يونس: ١، ولقمان: ٢)، وقال: ﴿**يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ**﴾ (يس: ١ ـ ٢).. فهذه التوصيفات تجعل القرآن محكماً، لاسيما الآية الأولى التي تجعل آيات الكتاب محكمة.

ب ـ قال تعالى: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**﴾ (الزمر: ٢٣)، فهي تطلق الوصف عليه أنّه متشابه دون تمييز.

ج ـ ما دلّ على تصنيف الآيات إلى محكم ومتشابه، وهي الآية التي نحن فيها من آل عمران.

وقد قُدّمت تفسيرات لهذا الأمر، تجعل حيثيّات الآيات مختلفة؛ كالقول بأنّ وصف القرآن بأنّه متشابه، بمعنى يشبه بعضه بعضاً في الأسلوب والهدف وغير ذلك أو إتقان نظمه وانسجامه[1]. ولهذا وقع الخلاف الرئيس بينهم في الآية التي نحن فيها.

النقطة الثانية: يطرح السيّد الصدر ـ ويتبعه بعض تلامذته ـ رؤيةً في تفسير هذه الآية، عصارتها أنّه لا نهي في هذه الآية عن اتّباع المتشابه، وإنّما النهي عن الغرض الكامن وراء الميل إلى المتشابهات، فإذا كان الغرض "ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله" كان ذلك مذموماً، أمّا إذا لم يكن الغرض ذلك، فلا دليل في الآية على النهي عن اتّباع المتشابه.

وهذا معناه أنّ الآيات المتشابهة يمكن اتّباعها؛ لأنّ القرآن قال: ﴿**فَيَتَّبِعُوْنَ مَاْ تَشَابَهَ مِنْهُ**﴾، ولو كان التشابه يعني الغموض المفهومي وعدم وجود دلالة في الآية بحيث كانت ملتبسة في دلالة اللفظ على المعنى، لما أمكن الاتّباع حينئذٍ حتى يصحّ توصيفهم بذلك، فهذا شاهد على أنّ اللفظ لا مشكلة فيه، وإنّما المشكلة في تطبيق اللفظ على المصداق الخارجي، فكلمة "صراط مستقيم" لا مشكلة فيها في القرآن من حيث دلالة الألفاظ، إنّما الذي يفعله من في قلبه زيغ أنّه يطبّق هذا المفهوم على مصاديق ليست مرادة للمولى سبحانه.

يضاف إلى ذلك، أنّ الآية نفسها عندما حدّدت هدف متّبعي المتشابهات، قالت: ﴿**..وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ..**﴾، فإذا كان المراد بالتأويل هنا ما يرجع إلى المصداق ـ وهو الأقرب ـ فسيكون المقصود

(١) محمّد باقر الحكيم، علوم القرآن: ١٦٨.

من الآية: إنّ هؤلاء يتّبعون المتشابه بهدف تحديد المصاديق الخارجيّة له، وحيث إنّ في الآية قسمة ثنائية ثمّ ذماً لمن يتّبع المتشابه عنى ذلك أنّ اتّباع المحكم لوحده جيّد حتى بلحاظ مصاديقه، على خلاف اتّباع المتشابه، فهو غير جيد دون إرجاع إلى المحكم لتحديد المصداق.

وبهذا تخرج الآيات كلّها هنا عن موضوع اللفظ، لتتصل بموضوع المعنى في علاقته بالمصداق، لا اللفظ في علاقته بالمعنى[1].

ووفقاً لهذه النظريّة ـ التي قد تلوح جذورها مما نسبه الطبرسيّ وغيره إلى جابر بن عبد الله الأنصاري[2] ـ لا معنى للاستناد لهذه الآية في إثبات النزول القرآني اللفظي، كما صار واضحاً، بل يفترض بالعلامة الطباطبائي أن تكون هذه هي وجهة نظره بعد أن فسّر التأويل بعين المعنى الذي طرحه السيد باقر الصدر، فراجع.

النقطة الثالثة: الظاهر من الآية أنّها وضعت مقابلةً بين المحكم والمتشابه، وبالتأمّل قد لا يفهم الإنسان وجه المقابلة؛ فالمحكم من الإحكام والإتقان والمنع من تسرّب الفساد[3]، فيما المراد من المتشابه المتماثل، والتشابه هو التماثل[4]، والتشابهُ والتشاكل واحد، فكيف وقع التقابل بين الإحكام والتشابه، مع أنّ المفترض أن يكون التقابل بين الإحكام وعدم الإتقان أو بين التشابه وعدم وجود نظير لها في القرآن أو مثيل؟!

الذي يبدو أنّ الآية لا تريد وصف القرآن بأنّ فيه آيات غير محكمة، أي غير متقَنة بل يتسرّب إليها فساد، فاستعاضت عن ذلك بمصداق ما هو ليس بمحكم بحيث يمكن تسرّب الفساد إليه، فكأنّ المتشابه يسمح تشابهه بتسرّب الفساد إليه أو استغلاله بحيث لا يصدق عليه أنّه ممنوعٌ من الفساد.

إذن، فالتشابه شيءٌ ما يلامس الآيات ـ وليس في ذاتها ـ يسمح بنفوذ الفساد إليها واستغلالها، ولهذا عطفت الآيات الحديث إلى أولئك الذين يتّبعون ما تشابه منه.

---

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٠ ـ ٢٨٢؛ ومباحث الأصول ج٢، ق٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٧؛ والحكيم، علوم القرآن: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢) انظر: مجمع البيان ٢: ٢٣٩؛ وزاد المسير ١: ٣٠٠.

(٣) انظر: العين ٣: ٦٧؛ والصحاح ٥: ١٩٠١ ـ ١٩٠٢؛ ومعجم مقاييس اللغة ٢: ٩١ ـ ٩٢ و..

(٤) انظر ـ على سبيل المثال ـ: العين ٣: ٤٠٤؛ ومعجم مقاييس اللغة ٣: ٢٤٣ و..

من هذا المدخل، نلاحظ أنّ تشابه الآيات يعني تماثلها، وهذا يطرح احتمالين:

أحدهما: أن يقصد أنّ كلّ آية من هذه الآيات هي متشابهة؛ فلسنا بحاجة إلى تعدّد كي يقع التشابه، في مقابل المحكمات التي هي عنوان يصدق على كلّ آية محكمة، ولعلّ هذا هو ما فهمه المفسّرون والعلماء حيث يقولون: هذه آية متشابهة وليست محكمة؛ وبهذا يكون وصف التشابه صادقاً على الواحد والكثير؛ أي أنّنا لا نكون بحاجة إلى مقارنة آيتين لافتراض التشابه بينهما.

ثانيهما: أن يكون عنوان المتشابه سنخ عنوانٍ لا يصدق إلا في حالة مقارنة آيتين مع بعضهما، فيقال: هما متشابهتان، بمعنى أنّه قد يظنّهما القارئ ذاتاً معنى واحد، لكنّهما يشيران في الحقيقة إلى معنيين، ولقربهما اللفظي أو المعنوي يتشابه الأمر على القارئ لهما فيظنّ أنهما بمعنى واحد، الأمر الذي يفسح لمن يريد الفتنة أن يستغلّ هذا التشابه لغرض سيء.

وقد يترجّح الفهم الأوّل هنا، على أساس أنّ اتّباع المتشابه لن تكون فيه مشكلة على التفسير الثاني، بل هو خسارة آية وليس فهماً خاطئاً لآية لا تعطيه آية أخرى، فالتشابه على الافتراض الأوّل يكون من باب وصف الشيء بحال متعلّقه دونه على الافتراض الثاني.

وقد يترجّح الفهم الثاني، بمعنى أنّ المراد الآيات التي تحدّثت عن موضوع واحد مثل قصّة موسى، فهذه متشابهة، والتشابه هنا يفضي إلى حصول التباس؛ لأنّ كلّ آية تحكي المشهد من زاوية، والتكرار قد يورّط القارئ في بعض الغموض، وربما لهذا نسب جماعةٌ(١) إلى ابن زيد قوله: إنّ المتشابه هو الذي تكرّرت ألفاظه، فليس صحيحاً الحديث عن عدم وجود مشكلة في التفسير الثاني.

وعليه، فالتشابه يعني هنا نفوذ الاشتباه إليها؛ لأنّ الاشتباه والتشابه واحد، قال تعالى: ﴿..**وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ**﴾ (الأنعام: ٩٩)، وقال: ﴿..**وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ**﴾ (الأنعام: ١٤١).

إذا تمّ هذا كلّه، نقول: التشابه الموجود في الآيات المتشابهات لم يحدّد في هذه الآية، كلّ ما ذكر أنّ بعض الآيات ينفذ إليها التشابه والتباس الأمر، أمّا أنّ هذا الالتباس سببه الألفاظ كما

---

(١) انظر: مجمع البيان ٢: ٢٣٩؛ ورياض السالكين ٥: ٤٢٣؛ وزاد المسير ١: ٣٠٠؛ والبحر المحيط ٢: ٣٩٦؛ والإتقان ٢: ٦.

يقول الفخر الرازي[١] أو المعاني كما يقول الصدر، فهذا أمرٌ لا تعطيه الآيات هنا، بل ربما يكون الأقرب هو كلُّ تفسيرٍ لا يجعل النصّ القرآني ملتبساً؛ لأنّ الآيات الأخرى وصفته بأنّه محكم وحكيم ونور وبيان وتبيان، وإن أمكن القول: إنّ هذا الوصفَ هو للمجموع بعد عرض المتشابه على المحكم، وليس من الضروري أن يكون وصفاً لكلّ آية آية منه، إلا إذا قيل: إنّ آية الإحكام ثمّ التفصيل واردة في شرح حال كلّ آيةٍ آية، لا في بيان المجموع من حيث هو مجموع.

وبناء على ذلك، لا نقول بأنّ الآية هنا منحصرة في التشابه الخارج عن سياق اللفظ، بل نخفّف ونقول: لا دليل على كونها متصلة بالتشابه الواقع في سياق اللفظ، وبهذا يسقط الاحتجاج بهذه الآية هنا لإثبات النزول اللفظي للقرآن.

نتيجة البحث في توصيف القرآن لنفسه من حيث المحتوى واللفظ

بهذا يتبيّن أنّ هذه المجموعات الست عشرة، ليس فيها ما يدلّ أو يشير إلى لفظيّة الموحى به للنبيّ صلى الله عليه وآله سوى آيات سورة القيامة في المجموعة العاشرة، وكذلك آيات سورة البيّنة في المجموعة الثانية عشرة إذا استبعد احتمال المجازيّة كما قلنا، كذلك بعض آيات المجموعة الثالثة عشرة، والمجموعة الرابعة عشرة

أمّا سائر المجموعات التي بلغت الست عشرة مجموعة فليس فيها دلالة معتدّ بها على هذا الأمر، وإذا كان فيها نحوُ إشعارٍ فتكون مؤيّدةً لهذه الآيات الدالّة هنا.

وبهذا يظهر دلالة الآيات القرآنية على وحييّة القرآن الكريم لفظاً ومعنى.

نعم، الاستدلال بالنص القرآني هنا متفرّع على أمر، إذا لم يثبت فلا قيمة لهذه الأدلّة حتى لو تمت دلالةً بالنسبة إلينا؛ وذلك أن القائل بالنزول المعنوي يمكن أن يختار في إكمال طريقه عدّة سُبُل أبرزُها:

١ ـ أن يَفترض أنّ المعنى هو الموحى، وأنّ النبيّ قام بإنتاج الألفاظ بتأييدٍ تامّ من الله تعالى، بحيث كان معصوماً تماماً في التعبير بدقّة عن المعاني التي أوحيت إليه؛ فبدل أن ينتج الله تعالى بالمباشرة ألفاظَ القرآن الكريم أو يفعل ذلك جبرئيل، أوكلت هذه المهمّة عينها إلى النبيّ محمّد

---

(١) انظر: التفسير الكبير ٧: ١٨٠.

تحت الرعاية الإلهيّة.

بناء على هذا الافتراض، يمكن الاستناد إلى النصوص اللفظيّة القرآنية لتخبرنا عن طبيعة الموحى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لفرض دقّتها وعصمتها كأنّها صدرت من الله تعالى.

٢ ـ أن يَفترض أنّ الموحَى هو المعنى، والنبيُّ أنتج الألفاظ عن اجتهادٍ شخصي بشريّ منه يتناسب مع حدود مناخه الفكري، فاستخدم النظم المفاهيميّة التي كان يعيشها وأراد التعبير عن المعاني بواسطة الأنظمة المفاهيميّة التي عنده، دون وجود عنصر ضبط ـ مثل العصمة والرعاية الإلهيّة التامّة ـ يحمي اللفظ المنتَج من الخطأ أو الضيق.

في هذه الحال، سيكون تعامل الله تعالى مع القرآن تماماً مثل تعامل النبيّ مع نصوص السنّة، حيث يلقونها إلى الناس، ولا يتحفّظون أو يتدخّلون بتدخّل استثنائي لحماية عمليّة نقلها من الأخطاء المفاهيميّة التي تصاحب عمليّة النقل بالمعنى عند الرواة.

هنا، قد يشكّك في دقّة النص اللفظي القرآني، لا من حيث عدم أمانة النبيّ، بل من حيث إنّ اللغة العربيّة في تعبيرها عن الأفكار والمفاهيم والنظريّات والوجودات الذهنية، لا تستطيع ـ آنذاك ـ الخروج عن دائرة الكلام واللفظ والقول والحديث وما شاكل ذلك، من هنا ضاق الخناق على صانع اللفظ في هذا المجال، فأنتج نصّاً أوجب توهّمنا أنّ الموحى به هو الألفاظ.

لكنّ بصرف النظر عن الآثار التي ستنتج عن فرضيّة النزول المعنويّ، والتي سنأتي على ذكرها لاحقاً بعون الله، إلا أنّ مجال التشكيك هنا ضعيف؛ لأنّ مثل آيات عربيّة القرآن وآيات سورة القيامة، لا ينفذ إليها مثل هذه الاحتمالات الفرضية، فهي تحكي عن تفاصيل وقائع حصلت حال الوحي وتحصل مع النبيّ بشكل مستمر، فاحتمال ضيق خناق اللغة غير وارد هنا، إلا على نحو الفروض المنطقيّة الصرفة، ولو فتحنا باب هذا النوع من الفروض لسقط القرآن كلّه عن الاعتبار والقيمة؛ لأنّ هذه الفروض تأتي فيه برمّته، ولا أظنّ القائل بالنزول المعنوي يريد الوصول لهذه النقطة، وهذا غير بعض أنصار النظريّة الرابعة هنا، فهم لا يمانعون من بلوغ هذا الحدّ، كما هو واضح.

وعليه، فالاستدلال بالقرآن لصالح إثبات لفظيّة الوحي القرآني تامٌّ عبر هذه الآيات المعدودة التي قلناها؛ فلا وجه لما ذكره الشيخ السبحاني من أنّ نظريّة بشريّة اللفظ القرآني تناقض

"مئات" الآيات القرآنيّة[١]!

النوع الثاني: الأدلّة الحديثيّة أو كيف تُقدِّمُ السنّةُ القرآنَ؟

ثمّة روايات عند الشيعة والسنّة، ربما يُستند إليها لإثبات أنّ علاقة الوحي تشتمل اللفظ والسماع وما شابه ذلك، وسوف نكتفي بإعطاء نماذج أساسيّة من الروايات، وذلك ضمن مجموعاتٍ ثلاث هي:

المجموعة الأولى: نصوص كيفيّة نزول الوحي على النبيّ، وشرح أحواله

تحتوي هذه المجموعة على عدّة روايات، أهمّها:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن قول الله عزّ وجل: «وكان رسولاً نبياً»: ما الرسول وما النبيّ؟ قال: «النبيُّ الذي يرى في منامه ويسمع الصوت ولا يعاين الملك، والرسول الذي يسمع الصوت ويرى في المنام ويعاين الملك..»[٢].

فهذه الرواية تؤكّد ظاهرة السماع عند الرسول والنبيّ ـ والإمام كما جاء في ذيلها ـ مما يجعل علاقة الأنبياء بالملائكة علاقةً سمعيّة تقوم على ألفاظ.

وليس في هذه الرواية حديثٌ مباشر عن النصّ القرآني؛ لاحتمال أن يكون النصّ المذكور قد جاء عن طريق الوحي الإلهي المباشر، إذا فسّرنا سماع الصوت بسماع صوت الملك؛ بقرينة روايات أخَر، بل ربما بقرينة العطف بـ «لا يعاين الملك»، وكثيرٌ من الشيعة يقولون: إنّ القرآن بالخصوص نزل بالوحي المباشر على خلاف أهل السنّة.

إضافة إلى أنّها تدلّ في ذيلها على تحريف القرآن الكريم؛ فيكون ذلك دليلاً على نقد مضمونيّ يسجّل على الرواية عند من يقيم برهاناً قطعيّاً على عدم التحريف، إلا إذا قيل بالتبعيض في الحجيّة لو ثبت بطلان قسمٍ من الرواية؛ لكنّنا بحثنا في مباحث السنّة عن موضوع التبعيض في الحجيّة، وأثبتنا أنّ سقوط بعض النصّ بشاهد عدم الصدور يهدم غالباً حجيّة السند كلّه.

---

(١) انظر: جعفر السبحاني، بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار هام بين د. سروش والشيخ جعفر السبحاني: ٧٨.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٧٦؛ وقريب منه ما جاء في بصائر الدرجات: ٣٩٠.

الرواية الثانية: خبر الحسن بن العباس المعروفي، فيما كتب له: جعلت فداك، أخبرني ما الفرق بين الرسول والنبيّ والإمام؟ قال: فكتب أو قال: «الفرق بين الرسول والنبيّ والإمام أنّ الرسول الذي ينزل عليه جبرئيل فيراه ويسمع كلامه، وينزل عليه الوحي، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم‏عليه السلام؛ والنبيّ ربما سمع الكلام، وربما رأى الشخص ولم يسمع؛ والإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص»[1].

فإنّ هذه الرواية تتحدّث ـ كسابقتها ـ عن مسألة السماع والرؤيا، الأمر الذي يشي بوجود مناخات لفظيّة في الوحي.

غير أنّ هذه الرواية:

أ ـ تعارض الرواية السابقة؛ لأنّ الأولى اعتبرت النبيَّ غيرَ معاينٍ للملك، فيما الرواية الثانية نصّت على أنّه ربما رأى الشخص، مع ترجيح أنّ المراد بالشخص هنا ليس إلا المَلَك.

ب ـ يُضاف إلى ذلك أنّ جملة: «وينزل عليه الوحي» قد تكون لوحدها هنا، أي مغايرة لرؤيا المنام وللسماع ولمعاينة الملك، ومعه فيكون من مختصّات الرسول شيءٌ اسمه نزول الوحي، وهو مغايرٌ للسماع والرؤيا والمعاينة، ولعلّه هو الوحي المباشر من عند الله تعالى، أو هو ـ كما قال بعضهم بالفعل ـ النفث في الروع، فلا تكون الرواية دالّة على المطلوب هنا؛ إذ ثمّة وحيٌ لا علاقة له باللفظ، وربما كان منه الوحي القرآني، بل ربما كلّه.

ج ـ هذا كلّه، إلى جانب ضعف الرواية سنداً، لا أقلّ بإهمال الحسن بن العباس المعروفي[2]. مضافاً إلى اضطراب الرواية في بصائر الدرجات[3].

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة الأخرى، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن الرسول والنبيّ والمحدَّث؟ فقال: «الرسول الذي يأتيه الملك فيحدّثه ويكلّمه كما يحدّث أحدكم صاحبه..»[4].

---

(١) الكافي ١: ١٧٦؛ والاختصاص: ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ واستدلّ بهذا الحديث المنتظريُّ، فانظر له: القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش: ١٧٤.

(٢) راجع حوله: الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٣، رقم: ٢٨٩٧؛ والنمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٣) انظر: بصائر الدرجات: ٣٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

فإنّ التشبيه الموجود في الرواية واضحٌ في قضيّة الكلام وسماع ألفاظ.

نعم يحتمل أن تكون هذه الرواية مع صحيحة زرارة السابقة واحدة. وقريب منهما رواية أخرى لزرارة عن الإمام الصادق[1].

الرواية الرابعة: صحيحة زرارة الثالثة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الأنبياء على خمسة أنواع: منهم من يسمع الصوت **مثل صوت السلسلة، فيعلم ما عنى به**، ومنهم من ينبّأ في منامه مثل يوسف وإبراهيم، ومنهم من يعاين، ومنهم من ينكت في قلبه ويوقر في أذنه»[2].

الملفت أنّ أغلب روايات هذا المجال، أي التمييز بين النبيّ والرسول والإمام، ترجع إلى زرارة بن أعين! فهل هي رواية واحدة مكرّرة نقلها عن زرارة جماعةٌ حوالي عشرة مرات، مما أوجب اختلافاً في التعابير بين الرواة الناقلين ونقصاناً هنا أو هناك، أو هي أسئلة وجّهها زرارة مرّات عدّة إلى كلٍّ من الإمام الباقر والصادق، وهو أمرٌ غير مفهوم بهذه الدرجة.

وقفة مع حديث صوت السلسلة/الصَّلْصَلَة المشهور

الرواية الخامسة: خبر عائشة، أنّ الحارث بن هشام سأل رسول الله صلى الله عليه وآله: كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه عليّ، فيفصم عنّي، وقد وَعَيتُ ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلّمني فأعي ما يقول»[3].

هذا الحديث هو أشهر رواية عند أهل السنّة في الوحي المحمّدي، وموجود في مجمل مصادر الحديث السنيّة، والظاهر أنّه بحسب هذه المصادر مرويٌّ بسندٍ واحد من هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ وربما يكون تعبير «السلسلة» الذي تقدّم في الرواية الشيعيّة في صحيحة زرارة مطابقاً للمراد من «الصلصلة» هنا؛ لأنّ الصلصلة في اللغة تعني صوت اصطكاك الحديد ووقوع بعضه على بعض أو على الحجر[4]، والسلسلة تعني معنى الحديد وما يصدر عنه من

---

(١) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨٩ ـ ٣٩٠. هذا وسوف يأتي الحديث عن السلسلة.

(٣) الموطأ ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ ومسند ابن حنبل ٦: ١٥٨، ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ وصحيح البخاري ١: ٢ ـ ٣، و ٤: ٨٠؛ وصحيح مسلم ٧: ٨٢؛ وسنن الترمذي ٥: ٢٥٨؛ وسنن النسائي ٢: ١٤٦ ـ ١٤٩؛ والمستدرك ٣: ٢٧٩.

(٤) انظر: العين ٧: ٨٤ ـ ٨٥؛ ومعجم مقاييس اللغة ٣: ٢٧٦ ـ ٢٧٧؛ والنهاية في غريب الحديث ٣: ٤٦؛

صوت، أو ربما وقع تصحيف في الرواية الشيعيّة.

ومن خلال حديث الصلصلة هذا ذهب بعض المستشرقين ـ مثل جوستان فايل، ولويز شبرنغر ـ إلى أنّ الوحي الذي كان يعتري النبيَّ محمّداً هو عبارة ـ كما يسمّى في العلوم الحديثة ـ عن مرض الصرع[١]، كما تحدّثنا عن ذلك في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

وقصّة صوت الصلصلة وردت ليس فقط في الوحي على الأنبياء، بل في تكلّم الله وما يسمعه أهل السماء عند تكلّمه، فقد روى أبو داود السجستاني، بسنده إلى مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تكلَّم الله بالوحي، سمعَ أهلُ السماء للسماء صَلْصَلَةً كَجَرِّ السِّلْسِلَةِ على الصَّفَا، فَيُصْعَقُونَ، فلا يزالُون كذلك حتَّى يأتيهم جبريلُ، حتى إذا جاءهُم جبريل فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم» قال: «فيقولون: يا جبريل، ماذا قال ربك؟ فيقول: الحقَّ، فيقولون: الحقّ، الحقّ»[٢].

وإذا أردنا تحليل حديث «الصلصلة» السنّي، وحديث «السلسلة» الشيعي، وربطهما بفكرة السماع التي وردت في الروايات الأخرى، فسوف نجد أنّه ليس من الضروري حينئذٍ أن يكون المراد من السماع، سماع الألفاظ والكلمات، بل لعلّ المقصود هو سماع أصوات، وقد أوضح هذان الحديثان التامّان سنداً شيعيّاً وسنيّاً، أنّ المقصود بالصوت هو هذا الضجيج الهائل وليس الألفاظ والكلمات.

وربما يشهد لذلك أنّ خبر الصلصلة تحدّث عن أنّه مع الانفصام والانقطاع يكون النبيّ قد وعى ما قال الوحي، كما جاء في صحيحة زرارة أنّ النبيّ يعلم ما عنى صوت السلسلة، وهذا معناه أنّ الصوت لم يكن ألفاظاً كتلك التي نتحدّث بها نحن، وإلا فلماذا يشير النبيّ إلى حالة

ولسان العرب ٤: ٤٥٠، و ١١: ٣٨١ ـ ٣٨٥. ومنه تطلق الصلصلة على كلّ صوت له طنين.

(١) انظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن: ٢٠ ـ ٢٧.

(٢) سنن أبي داود ٤: ٣٦٨، وثمّة خبر قريب أيضاً، رواه أبو هريرة، وذكره جماعة، منهم البخاري في الجامع الصحيح ٥: ٢٢١، و٦: ٢٨، و٨: ١٩٤.

وفي بعض الروايات عند أهل السنّة ما يشير إلى سماع الصحابة أنفسهم لدويٍّ كدويّ النحل قريب من النبيّ لحظة نزول الوحي، فقد روى أحمد بن حنبل، بسنده إلى عمر بن الخطاب أنّه قال: «كان إذا نزل على رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ الوحيُ، يُسمع عند وجهه دويٌّ كدويّ النحل..» (مسند ابن حنبل ١: ٣٤).

الفهم بعد الانفصام، لولا أنّ الصوت فيه حيثيّة ترميز، بمعنى أنّ النبيّ كان يسمع هذا الضجيج الذي ربما لو سمعه آخرون ما فهموا منه شيئاً، فأراد أن يبيّن أنّ صوت السلسلة أو الصلصلة عندما ينتهي أكون قد فهمت ماذا يريد، بل إنّ الرواية استخدمت هذا التعبير حتى في كلام المَلَك، مما يشي بأنّ الكلام قد لا يكون كلاماً عاديّاً، وإلا فلماذا التعقيب بأنّه يفهم ما يقول الملك؟!

ضمن هذا السياق، يأتي تفسير النقر في الأذن الوارد في الروايات الشيعيّة، فلو كان كلاماً كسائر الكلام، فما معنى النقر في الأذن الذي يشبه صوت دقّ الحديد على شيء؟! ويساعد عليه خبر أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ ولا محدَّث إلا إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته». فقلت: وأيّ شيء المحدّث؟ قال: «نكت في أذنه فيسمع طنيناً كطنين الطست، أو يقرع على قلبه فيستمع وقعاً كوقع السلسلة على الطست..»[1].

بل قال ابن حجر العسقلاني: « وروى ابن سعد من طريق أبي سلمة الماجشون، أنّه بلغه أنّ النبيّ ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ كان يقول: كان الوحي يأتيني على نحوين: يأتيني به جبريل فيُلقيه عليّ كما يلقي الرجل على الرجل، فذاك ينفلت منّي، ويأتيني في بيتي مثل صوت الجرس حتى يخالط قلبي، فذاك الذي لا ينفلت منّي. وهذا مرسلٌ مع ثقة رجاله، فإن صحّ فهو محمول على ما كان قبل نزول قوله تعالى: لا تحرّك به لسانك كما سيأتي، فإنّ الملك قد تمثل رجلاً في صور كثيرة ولم ينفلت منه ما أتاه به..»[2]، فهذا يدلّ على أنّ صوت الجرس كان خارج المحادثات المشابهة لما يجري بين البشر.

نعم، هذا المفهوم الذي نستوحيه من مثل هذه الأحاديث لا تناسبه بعض الروايات الشيعيّة التي تنصّ على أنّ الملك كان يكلّم النبيّ كما يكلّم أحدُكم صاحبَه؛ فإنّ هذا التشبيه ينافي الصورة التي نسجناها قبل قليل. وهذا ما تؤيّده بعض المرويّات التي تتحدّث أنّ النبيّ كان قبل الوحي يسمع نداءً[3]، أو بعض مرويّات القصّة المشهورة في بَدْوِ نزول الوحي، حيث سمع خطاب: يا

---

(١) بصائر الدرجات: ٣٩٣.

(٢) فتح الباري ١: ١٨.

(٣) انظر: مجمع البيان ١٠: ٣٩٨.

محمد! أنت رسول الله[(١)].

والذي يبدو أنّ حالات الوحي عديدة، منها الصلصلة أو السلسلة، ومنها النفث في الروع، ومنها الرؤيا الصادقة، ومنها الوحي المباشر، ومنها من وراء حجاب، ومنها عبر مَلَك يُرى على حقيقته، ومنها عبر مَلَك يُرى بصورة إنسان، ومنها سماع صوت مثل أصواتنا وكلامنا دون رؤيا.. فالحالات والصور عديدة كما يُفهم من الروايات، بل أوصل بعض العلماء المسلمين طرق الوحي لما يقرب من أربعين، وهذا بحثٌ مستقلّ في حدّ نفسه، وهذا ما يفتح المجال لتعدّد ظواهر الوحي وأشكاله، مما يضعنا أمام غموض حقيقي يلفّ طبيعة الوحي القرآني بالخصوص، وكيف كان؟ وما الذي كان يسمعه النبي؟ إذ لا دليل على أنّ الوحي النبويّ كان محصوراً بالقرآن، ولا نعرف أنّ هذه الروايات المتصلة بالسلسلة أو الصلصلة كانت تتكلّم عن القرآن حصراً أو بعضه أو غيره، وهو ما وقع موقع النقاش بالفعل بين بعض علماء المسلمين، فراجع.

إشكاليّة عامّة تواجه المجموعة الحديثيّة الأولى

إنّ مجمل ما تقدّم يفيد ـ على أبعد تقدير ـ وجود علاقةٍ لفظيّة بين المَلَك والنبيّ أو بين الله والنبيّ أو غير ذلك، لكن كيف تكون هذه الروايات برمّتها دالّة على أنّ نقل النبيّ كان حرفيّاً لفظيّاً وليس بالمعنى؟! فمن المتوقّع أنّ هذا الوحي شمل السنّة الشريفة أيضاً، حيث لا تقييد بكونه الوحي القرآني؛ لأنّ هذه الروايات تتحدّث عن ظاهرة الوحي بالمطلق، فكيف نميّز النصّ القرآني عن نصّ السنّة بمثل هذه الروايات وبمثل هذه الخصوصيّة؟!

بتعبير آخر: إنّ غاية ما تُثبته هذه المجموعة هو علاقة لفظيّة بين النبي ومن يتلقّى منه النبيّ، لكنّ بحثنا هنا أنّ القرآن الموجود الواصل إلينا اليوم هل هو نفسه الذي سمعه النبيّ أو أنّ النبي سمع ألفاظاً، وقام هو بإعادة إنتاج لصياغتها، كما يفعل عادةً في وحي السنّة الشريفة بحيث تنسب الألفاظ فيها إليه لا للوحي؟ فلعلّ التوافق بينه وبين الله على تأييده في صناعة ألفاظ بديلة.

---

(١) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢١٨.

فهذه المجموعة في تقديري تبدو غير مقنعة في توظيفها هنا لإثبات أنّ ألفاظ القرآن هي من الله، وليست من النبيّ؛ لأنّ هناك فرقاً دقيقاً يجب الانتباه إليه، بين أن تكون العلاقة بين النبيّ ومن يتلقّى منه الوحي هي علاقة لفظيّة لسانيّة، وبين كون القرآن الذي نطق به النبيّ تُنسب بِنيته اللفظيّة لله، وليس للنبيّ، فهذه قفزة تحتاج لبرهنة، ولا يكفي ما نأنس به بسبب التلقّي الموروث؛ فلعلّ النبي يتولّى مهمّةً أخرى بعد وصول تلك الكلمات إليه لإعادة إنتاجها ضمن منظومته اللغويّة أيضاً، بطريقة تحمل تأييداً من الله سبحانه.

وهذا كلّه معناه أنّ الاستدلال بهذا النوع من نصوص السنّة الشريفة على تحديد طبيعة الموحى به في الوحي القرآني في غاية الصعوبة، فلا تكون هذه الروايات مستنداً واضحاً في موضع بحثنا.

المجموعة الثانية: نصوص نسبة القرآن إلى الله وكلامه و..

ثمّة روايات أخرى تمَّ الاستدلال بها في المقام، وأبرزها:

١ ـ خبر زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن القرآن، فقال لي: «لا خالق ولا مخلوق، لكنّه كلام الخالق»[1]. وورد ما يشبه ذلك في خبر الحسين بن خالد عن الإمام الرضا[2]، وكذا في خبر أبي هريرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله[3].

فهذا الحديث يصف القرآن بأنّه كلام الخالق. والكلامُ ـ كما نعرف ـ مجموعةٌ من الألفاظ المنظومة الحاملة للمعاني، وهذا يدلّ على أنّ ألفاظ القرآن من عند الله تعالى[4].

والدلالة في هذا الحديث لا بأس بها، بصرف النظر عن معنى نفي الخالقيّة والمخلوقيّة معاً، إلا أنّه ضعيف السند؛ وذلك:

أ ـ لكونه مرسلاً في تفسير العياشي، علماً أنّ بحث خلق القرآن لم يُعرف إلا في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وبدايات التفكير الأوّليّة جدّاً فيه قد يلمسها الإنسان في عصر الإمام

(١) تفسير العيّاشي ١: ٦ ـ ٧.

(٢) انظر: الصدوق، التوحيد: ٢٢٣؛ والأمالي: ٦٣٩.

(٣) انظر: ابن عديّ، الكامل ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٤) انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٨.

جعفر الصادق (١٤٨هـ)، فكيف يُسأل عنه النبيُّ في رواية أبي هريرة الواردة عند ابن عدي، أو يُسأل عنه الباقر (١١٤هـ) في الرواية الواردة في تفسير العياشي؟![1].

ب ـ وضعيفاً بجهالة علي بن معبد[2] في (توحيد) الصدوق، وبضعف أحمد بن محمّد بن حرب في سند رواية أبي هريرة، فقد ضعّفه حتى ابن حبّان المعروف بالتوثيق، ووصفوه بالكذب[3].

فهذا الخبر لا يُستند إليه لوحده.

٢ ـ خبر ابن عباس، قال: «فصل القرآن من الذكر، فوُضع في بيت العزّة من السماء الدنيا، فجعل جبريل عليه السلام ينزله على النبي صلى الله عليه وآله ويرتّله ترتيلاً»[4].

ففصل القرآن من الذكر ظاهرٌ في فصل ألفاظٍ؛ لأنّ فصل المعاني يحتاج إلى تجوّز لا دليل عليه[5].

وهذا الخبر ـ بصرف النظر عن بعض الغموض في دلالته ومضمونه ـ مسندٌ في تمام المصادر إلى ابن عباس، دون أن ينقله عن النبيّ، فلعلّه اجتهادٌ منه، فلا يكون حجّةً علينا.

٣ ـ خبر فاطمة الزهراء، عن والدها النبيّ صلى الله عليه وآله، قالت: إنّه أسرّ إليّ، فقال: «إنّ جبريل كان يعارضني بالقرآن كلّ سنة مرّة واحدة، وإنّه عارضني به العام مرّتين، ولا أراني إلا وقد حضر أجلي..»[6].

---

(١) ربما تكون مسألة الكلام الإلهي موجودة عند نُخبٍ محدودة جداً في عصر الإمام الباقر.

(٢) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٩٥ ـ ١٩٦، رقم: ٨٥٣٥.

(٣) انظر: ابن حبّان، المجروحين ١: ١٥٤ ـ ١٥٥؛ والكامل ١: ٢٠٠ ـ ٢٠٢ و..

(٤) النيسابوري، المستدرك ٢: ٢٢٣؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ١٥٧؛ والنسائي، السنن الكبرى ٥: ٧؛ والطبراني، المعجم الكبير ١٢: ٢٦؛ والزركشي، البرهان ١: ٢٢٩؛ والسيوطي، الإتقان ١: ١١٨.

(٥) انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٨.

(٦) أمالي الصدوق: ٦٩٢؛ وروضة الواعظين: ١٥٠؛ وشرح الأخبار ٣: ٢٤؛ ومناقب آل أبي طالب ٣: ١٣٦ ـ ١٣٧؛ ومسند أحمد ٦: ٢٨٢؛ وصحيح البخاري ٦: ١٠١؛ ومسند أبي يحيى الكوفي: ٧٩؛ والنسائي، السنن الكبرى ٤: ٢٥٢؛ و٥: ١٤٦، ١٤٧؛ وخصائص أمير المؤمنين: ١١٩ ـ ١٢٠؛ وكتاب الوفاة: ١٩ ـ ٢١؛ والدولابي، الذريّة الطاهرة النبويّة: ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٤٤؛ والمعجم الكبير ٢٢: ٤١٦ ـ ٤١٧؛ والطبراني، كتاب الأوائل: ٨٤ و..

فإنّ المعارضة تعني المقابلة، فكأنّ هناك نسختين، يتمّ التدارس فيهما، وهذا يفيد أنّ للقرآن وجوداً كتبيّاً كان يقابله جبريل بما نزل على الرسول[١].

ويُجاب بأنّ الحديث يفيد حصول المعارضة كلّ عام، للتأكّد من نسخة القرآن التي عند النبيّ، ولسنا نرى هذه المعاني مأخوذة على نحو الحقيقة، إلا إذا قصد التأكّد من القرآن أنّه لم يحدث فيه تغيير، الأمر الذي تتساوى فيه جهات المعنى واللفظ، وقد يكون هذا العرض للتأكّد من صواب ترجمة النبيّ، فتأمّل جيّداً.

ثم إذا كان هذا هو معنى المعارضة بالتفسير الحرفي الذي قُدّم هنا، فهل يعني ذلك أنّ القرآن كان يظلّ على ما هو عليه لمدّة عام وبعد عام تتمّ (معارضته) كي يتأكّد من صواب النسخة الحرفيّة التي مع النبيّ صلى الله عليه وآله؟! هل يقبل المستدلّ بذلك في حقّ القرآن الكريم أو عليه أن يبحث عن معنى مختلف لذلك؟!

لا أُريد أن أتبنّى هذا النقاش أو أرفضه، بقدر ما أريد الاحتجاج به على المستدلّ وفقاً لطريقته وأصوله الفكريّة، وإلا ربما يقول شخص بأنّ العصمة في التبليغ غير ثابتة بنحو إطلاقي، بل لها بدائل، ومن بدائلها أنّ الله يتدخّل لتصحيح ما أخطأ النبيّ في إيصاله، فمن يرى هذا الرأي يمكنه تأخّر حصول المعارضة هنا كلّ عام، ولا يرد عليه الإشكال الذي طرحناه، فالمسألة مبنائيّة.

٤ ـ ما جاء في أخبار نزول سورة المدّثر، من أنّ النبيَّ أتى خديجة، فقال: «دثّروني، فدثروني فصبّوا عليّ ماء، فأنزل الله عزّ وجل ﴿**يَاْ أَيُّهَاْ الْمُدَّثِّر**..﴾»[٢].

فهذا التطابق بين كلام النبيّ والحدث وبين الآيات، يدلّ على أنّ سورة المدثر نزلت كما هي بلفظها ومعناها[٣].

وبصرف النظر عن صحّة الحادثة، من حيث قد توحي بشكل خفيف بأنّ سورة المدّثر هو

(١) انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٨ ـ ٨٩.

(٢) بحار الأنوار ١٨: ١٦٦ ـ ١٦٧؛ ومسند أحمد ٣: ٣٠٦، ٣٧٧، ٣٩٢؛ وصحيح البخاري ٦: ٧٤، ٧٥؛ وصحيح مسلم ١: ٩٩؛ ومجمع البيان ١٠: ١٧٣؛ وجامع البيان ٢٠: ١٧٩؛ وتاريخ الطبري ٢: ٥١ و..

(٣) انظر: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٩.

أوّل ما نزل عليه.. لا تدلّ على شيء؛ لأنّ المفروض أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم ينزل عليه الوحي إلا بعد التدثّر، وأيّ مانع أن يخاطبه الوحي ـ بالمعنى ـ بما يترجم بهذه الصفة؛ ولم أفهم أيّ ربط بين اتحاد الصفة مع الواقع، وبين وحيانيّة الألفاظ القرآنيّة كلّها؟!

٥ ـ خبر الريّان بن الصلت، قال: قلت للرضا عليه السلام: ما تقول في القرآن؟ فقال: «كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوا»[(١)].

فالخبر يصف القرآن بأنّه كلامٌ منسوبٌ إلى الله تعالى، فيكون من حيث الدلالة جيّداً.

والخبر ضعيف السند بجهالة شيخ الصدوق جعفر بن محمد بن مسرور؛ لأنّه لا دليل على توثيقه سوى ترحّم الصدوق عليه في بعض المواضع أو ترضّيه[(٢)]، وهذا ليس بدليل وثاقة كما فصّلنا ذلك في موضعه[(٣)].

٦ ـ خبر سالم، قال: سألت الصادق جعفر بن محمّد، فقلت له: يا ابن رسول الله، ما تقول في القرآن؟ فقال: «هو كلام الله، وقول الله، وكتاب الله، ووحي الله وتنزيله، وهو الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[(٤)].

والخبر من حيث الدلالة صار واضحاً، ولكنّه ضعيف السند بجهالة عليّ بن سالم[(٥)].

٧ ـ خبر محمّد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، قال: كتب عليّ بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى بعض شيعته ببغداد: «..والقرآن كلام الله..»[(٦)].

والخبر دالّ، وسنده جيّد، سوى من اليقطيني الذي وقع فيه خلاف وإن وثّقناه في موضعه ما لم يروِ عن يونس بن عبد الرحمن.

٨ ـ خبر سليمان بن جعفر الجعفري، قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام.. فقال عليه السلام: «..ولكنّي أقول: إنّه كلام الله»[(٧)].

(١) التوحيد: ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ وأمالي الصدوق: ٦٣٩؛ وعيون أخبار الرضا ١: ٦٢.
(٢) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٩٠ ـ ٩١، رقم: ٢٢٩٠.
(٣) انظر: منطق النقد السندي ٢: ٣٤٦ ـ ٣٥٧.
(٤) التوحيد: ٢٢٤؛ وأمالي الصدوق: ٦٣٨ ـ ٦٣٩.
(٥) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ٣٧ ـ ٣٨، رقم: ٨١٥٧.
(٦) التوحيد: ٢٢٤؛ وأمالي الصدوق: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.
(٧) التوحيد: ٢٢٤؛ وأمالي الصدوق: ٦٤٠.

والخبر جيّد دلالةً، وأمّا سنداً ففيه محمد بن أبي عبد الله الكوفي الأسدي، وتوثيقه مبنيٌّ على توثيق رجال تفسير القمّي، وهي قاعدة لم تثبت.

٩ ـ ما ورد في نهج البلاغة في الخطبة الشقشقيّة: «..كأنّهم لم يسمعوا كلام الله حيث يقول: تلك الدار الآخرة..»[١].

والخبر مرسل، والدلالة جيّدة؛ فإنّ خطبة الشقشقيّة لم أعثر لها على سند سالم معتبر حتى لو ثبت أنّها كانت موجودة قبل الشريف الرضي، وقد ذكروا تصحيح بعض لها، ولم أجده. وحتى ابن أبي الحديد الذي بذل جهده لإثبات الخطبة لم يصل سوى إلى الإثبات من خلال المتن دون السند.

ولا يعني عدم ثبوت سند لها ما زعمه بعض أهل السنة من اختلاق الشريف الرضيّ لها، فقد وردت أبحاث تتعلّق بوجودها قبل هذه الفترة، وليس هذا كلامنا، حتى يتركّز بحث النمازي الشاهرودي عليه دون أن يقدّم سنداً واحداً معتبراً لها[٢].

نعم، وردت مسندةً في عدّة مصادر شيعيّة وسنيّة، مثل علل الشرائع بسند ضعيف بمحمد بن خالد البرقي وغيره، ولابدّ من بحثها، والمجال لا يتسع الآن.

١٠ ـ خبر الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال: «..والقرآن كلام الله..»[٣].

وهو تامّ الدلالة، ضعيفُ السند ببكر بن عبد الله بن حبيب المجهول[٤].

١١ ـ خبر أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من شغله القرآن عن مسألتي وذكري، أعطيته أفضل ثواب السائلين. وفضل كلام الله على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه»[٥]، ووردت بمضمونها رواية أخرى عن شهر بن حوشب[٦].

والدلالة جيدة، لكن في السند محمّد بن الحسن الهمداني المهمل عند الشيعة، والمضعَّف عند

(١) نهج البلاغة ١: ٣٦.

(٢) انظر: مستدرك سفينة البحار ٦: ١٦ ـ ١٧.

(٣) الصدوق، الخصال: ٦٠٩.

(٤) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥٥، رقم: ١٨٦٠.

(٥) سنن الدارمي ٢: ٤٤١؛ وسنن الترمذي ٤: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٦) سنن الدارمي ٢: ٤٤١.

السنّة[١]، وأمّا طريقها إلى شهر بن حوشب فمع تماميّته، غير أنّ الخبر يظلّ مرسلاً؛ لأنّ شهر بن حوشب من التابعين، ولم يلقَ رسول الله ﷺ، وإنّما روى عن الصحابة، بصرف النظر عن توثيق شهر نفسه المختلَف فيه، فالرواية ضعيفة، وإن وصفها الترمذي بأنّها حديثٌ حَسَن غريب[٢].

١٢ ـ خبر عبد الله بن عمرو بن العاص، أنّ رسول الله ﷺ قال: «من قرأ القرآن فقد استدرج النبوّة بين جنبيه، غير أنّه لا يُوحى إليه، لا ينبغي لصاحب القرآن أن يجدّ مع جدّ ويجهل مع جهلٍ، وفي جوفه كلام الله تعالى»[٣].

على أساس أنّه يريد أن يصف القرآن بأنّه كلام الله؛ وقد يمكن تصحيح الرواية على أصول أهل السنّة في الجرح والتعديل.

١٣ ـ خبر قيس بن الربيع، قال: سألت جعفر بن محمّد عن القرآن؟ فقال: «كلام الله»، قلت: مخلوق؟ قال: «لا»، قلت: فما تقول فيمن زعم أنّه مخلوق؟ قال: «يُقتل ولا يُستتاب»[٤].

والدلالة صارت معلومة؛ وبصرف النظر عن وجود ما يخالف هذا القول عن الإمام جعفر الصادق نفسه، لا يُعتمد على هذا الخبر بعد عدم العثور على توثيق لحَسْنُون البنّاء الكوفي الوارد في سنده، فضلاً عن كونه مهملاً عند الإماميّة أيضاً.

هذا، وقد روى البخاريّ عن معاوية بن عمار، قال: سمعت جعفر بن محمّد يقول: «القرآن كلام الله وليس بمخلوق»[٥]، لكنّ الخبر مرسل لا سند له إلى معاوية.

إلى غيرها من الروايات، وفيها دلالة على أنّ القرآن كلام الله. وأكثريّتُها الساحقة ضعيفة السند، وبعضها يمكن تصحيحه سنداً.

المنهج الصحيح في مقاربة نصوص المجموعة الثانية

ونهج التعامل مع هذه الروايات، وكلّ روايات الباب، أن يقال:

(١) انظر: تاريخ ابن معين ١: ٢٥٦؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٧: ٤٦؛ والرازي، الجرح والتعديل ٧: ٢٢٥؛ وابن حبّان، المجروحين ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢) سنن الترمذي ٤: ٢٥٦.

(٣) المستدرك ١: ٥٥٢.

(٤) البيهقي، السنن الكبرى ١٠: ٢٠٦.

(٥) خلق أفعال العباد: ٩.

أ ـ إذا بُني على حجيّة خبر الواحد الظنّي المعتبر، ولم يصحّح الباحث هنا أيّاً من هذه الأخبار سنداً ودلالةً، بحيث سقطت على الأساس الدلالي أو السندي أو هما معاً، لم يكن دليل السنّة حجّةً هنا.

ب ـ إذا بُني على حجيّة خبر الواحد الظنّي المعتبر، وتمت ولو رواية واحدة سنداً ودلالةً، فالحقّ الاعتماد عليها، وذلك لما قلناه في مباحث حجيّة السنّة والأخبار من أنّ الدليل الذي يعتمد عليه في إثبات حجيّة خبر الواحد إذا كان مثل السيرة العقلائية و.. فالأظهر شموله ـ أي دليل الحجيّة ـ لكلّ خبر سواء كان مضمونه نظريّاً أم عملياً، فتكون الأخبار حجّة في العقائد والتاريخ ونحوهما ما لم يكن مضمونه بحيث يلزم من إعطاء الحجيّة له محذور، كمحذور الدور، كما لو كان خبراً دالاً على وجود الله تعالى[1].

ج ـ أمّا إذا بُني على ما هو الحقّ، من عدم حجيّة إلا الخبر المتيقّن صدوره أو المطمأنّ بصدوره، فهذه الروايات هنا لا يُحرز فيها الوثوق، بعد ضعف مجملها إلا ما شذّ وندر، إلا إذا قال قائل: إنّ ضمّ هذه الروايات إلى الكثير من النصوص القديمة للمسلمين، لا للنبيّ وأهل بيته فقط، التي جرى فيها استخدام توصيف «كلام الله» في حقّ القرآن الكريم.. يحصّل لنا وثوقاً بأنّ هذا التوصيف كان مرتكزاً بشكلٍ قويّ في الوعي الإسلامي القديم، وهو أمرٌ مترقّب جداً في هذا المجال بعد ورود آية الاستجارة في سورة التوبة.

مشكلة دلاليّة تواجه نصوص المجموعة الثانية

لكن، ربما أمكننا مناقشة أصل التقريب الدلالي لهذه الروايات برمّتها، وذلك أنّ القرآن الكريم والسنّة الشريفة نسبت بكثرة عناوين: الكلام والكلمات والكلمة إلى الله تعالى بنحوٍ لا يراد منه الحروف والألفاظ، فقد قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ**﴾ (آل عمران: ٤٥)، وقال تعالى: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ**﴾ (الأنعام: ١١٥)، بعد فرض إحراز تبديل الكلمات في بعض الكتب السماويّة السابقة على القرآن، وقال تعالى: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرائيلَ بِمَا صَبَرُوا**﴾ (الأعراف:

(١) انظر: الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج ٢: ١٨٧ ـ ٢٩٧.

١٣٧)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ..﴾ (هود: ١١٠، ويونس: ١٩، وفصّلت: ٤٥)، وقال: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: ٣٣)، وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ (الزمر: ١٩)، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر: ٦)، وقال تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ (الفتح: ٢٦)، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء: ١٧١)، وقال تعالى: ﴿وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ﴾ (الأنعام: ٣٤)، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي..﴾ (الكهف: ١٠٩)، وقال سبحانه: ﴿..وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ..﴾ (لقمان: ٢٧).

إلى غيرها من الآيات الكثيرة الشاهدة على أنّ القرآن ينسب الكلام إلى الله تعالى ويريد بذلك مضمون الكلام وما يحتويه من المواقف والوعود والقرارات والخلق وما شابه ذلك، فبعد هذا المناخ القرآني لكلام الله من حيث المفهوم والاستخدام، هل يمكن الوثوق بأنّ المراد من كلام الله عند إطلاقه هو الألفاظ والحروف؟!

وإنّما التزمنا في آية الاستجارة بذلك؛ لأنّ فيها قيد «يسمع» المضاف إلى الكلام الإلهي، بعد حمل الكلام فيها على القرآن، وقد بحثناه في فقه الجهاد، أمّا هنا في الروايات فالنصوص مطلقة ليس فيها قيد من هذا النوع، باستثناء ما ورد في خطبة الشقشقيّة من وجود قيد السماع أيضاً، وكذا تناسق المفاهيم في الخبر العاشر المنسوب إلى أبي سعيد الخدري، فإن حَصَل وثوق بصدورهما أو كانا حجّة معتبرة كان به، وإلا فلا تنفع سائر الروايات.

وقد سبق أن ذكرنا شيئاً مهمّاً ينفع هنا، في البحث القرآني، فراجع.

المجموعة الثالثة: نصوص عربيّة اللفظ الموحى من الله

عمدة هذه المجموعة روايتان هما:

الرواية الأولى: خبر مسلم بن خالد المكّي، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليه السلام، قال: «ما أنزل الله تعالى كتاباً ولا وحياً إلا بالعربيّة، فكان يقع في مسامع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بألسنة

قومهم، وكان يقع في مسامع نبيّنا بالعربيّة، فإذا كلّم به قومه كلّمهم بالعربيّة، فيقع في مسامعهم بلسانهم، وكان أحدنا لا يخاطب رسول الله بأيّ لسان خاطبه إلا وقع في مسامعه بالعربيّة، كلّ ذلك يترجم جبرئيل عليه السلام عنه؛ تشريفاً من الله عزّ وجل له»[١].

الرواية واضحة في اعتبار الألفاظ الناطقة باللغة العربيّة الخاصّة منسوبةً لله في كلّ أنواع الكتب والوحي، وليس فقط القرآن، غاية ما في الأمر أنّ الأنبياء ـ غير نبيّنا محمّد ـ كانوا يتلقّون ما أنزله الله بالعربيّة بلغتهم، دون أن تشرح لنا الرواية كيف يتمّ هذا الأمر في حقّ الأنبياء غير العرب؟ وهل هو عبر عمليّة ترجمة تلقائيّة تقع أو غير ذلك؟

والرواية من أوّلها إلى آخرها واضحة في تشريحها ظاهرة الوحي بطريقة لغويّة بشريّة، فاللغة البشريّة هي المعتمدة، واللغة البشريّة تصل للمسامع بشكل واضح.

غير أنّ هذه الرواية التي تفرّد بنقلها الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، تعاني من ضعف في السند من جهات، لا أقلّ بمسلم بن خالد المكّي، وهو مسلم الزنجي المجهول الحال عند الشيعة، والمختلف فيه بين تضعيف وتوثيق عند أهل السنّة[٢].

الرواية الثانية: خبر أسلميّ، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تعلّموا العربيّة؛ فإنّها كلامُ الله الذي تكلّم به خلقه..»[٣].

والدلالة واضحة في نسبة العربية للكلام الإلهي، غير أنّ الخبر الذي تفرّد به الصدوق أيضاً يعاني من إرسال.

وعليه، فهذه المجموعةُ قليلةُ العدد ضعيفةُ الإسناد، وتعدّ من متفرّدات محدّثٍ واحد، وهو الصدوق، في غير كتاب الفقيه الذي يعدّ من الكتب الأربعة عند الإماميّة، فمن الصعب الاعتماد عليها أساساً في الموقف هنا.

غير أنّه لا بأس بوضع هذه الروايات بمثابة مؤيّد للنصوص القرآنية المتقدّمة التي وصفت

(١) علل الشرائع ١: ١٢٦. اللافت للنظر هنا أنّ هذا الحديث ربما يوحي بأنّ النبي لا يعرف لغات العالم، خلافاً لما يعتقد به بعض الشيعة، وإلا لم يكن بحاجة لمترجم تلقائي مثل جبريل.

(٢) انظر: تهذيب الكمال ٢٧: ٥٠٨ ـ ٥١٤.

(٣) الخصال: ٢٥٨.

القرآنَ والوحي بالعربيّ، ما لم نقل مرّةً أخرى هنا على مستوى هذه الروايات بأنّ غاية ما تفيد هذه المجموعة أنّ النبيّ يسمع الوحي بالعربيّة بما فيه وحي القرآن ووحي السنّة، لكن كيف نتأكّد أنّ ما قاله لنا من الوحي هو عين الصياغة التي وصلته، وليس نقلاً بالمعنى أو نوعاً من التبيين النبوي المؤيّد من الله سبحانه؟! هذا ما يحتاج لدليلٍ إضافي كي يتمّ إقناع القائل بالنزول المعنوي بهذا المعنى، أي بمعنى تحرير الألفاظ بعينها من نسبتها لله، واعتبارها منتسبة للنبيّ، كما قلناه في تحليل فكرة النزول المعنوي وأوجهها.

النوع الثالث: الأدلة والمرجعيّات العقلية والعقلانيّة

قد يُستند لإثبات النزول اللفظي للقرآن الكريم إلى مجموعة من الأدلّة الاعتباريّة والمرجعيّات العقليّة التي لها نحو دلالة كاشفة عن ذلك.

وأبرز ما يمكن أن يُذكر بهذا الصدد هو الآتي:

١. الإجماع والتسالم الإسلامي، نقد وتفنيد

يُستدلّ هنا بإجماع المسلمين بطوائفهم ومذاهبهم وفرقهم الكلامية وغير الكلاميّة على النزول اللفظي للقرآن؛ فقد ذكر الزركشي وصاحب مناهل العرفان والعلامة معرفت وأبي بكر الشهرستاني وغيرهم هذا الإجماَع، بل هو تسالمٌ لم يناقش فيه أحد كما ذكرنا سابقاً، فيكون دليلاً قاطعاً على حصول النزول اللفظيّ.

لكن قد نتوقّف بشيء من المناقشة مع فكرة الإجماع هنا، إن من حيث تحقّقه التاريخي (الصغرى)، أو من حيث حجيّته واعتباره المنطقي والشرعي (الكبرى):

أ ـ أما الكبرى، فلو تمّت صغرى الإجماع، فهو واضح المدركيّة بعد كلّ هذه الآيات والروايات التي فهموا منها ذلك، لاسيما وأنّ في القضية تحليلات عقليّة ومشارب صوفيّة، فجعل الإجماع حجّةً هنا في قضيّة تخضع وخضعت لمقاربات تحليليّة عقلانيّة ونصيّة، وتنوّعت فيها طرق الاجتهاد، يبدو أمراً صعباً جداً.

ب ـ وأمّا الصغرى، فقد تناقش الفرصة التاريخيّة لتحقّق إجماع هنا من خلال ادّعاء وجود

مخالفين لهذا الإجماع؛ فقد سبق أن ذكرنا وجود بعض من نسب إليه النزول المعنوي، كما نقل الزركشي عن السمرقندي عن هؤلاء، وغير ذلك.

وقد سبق أن بحثنا في هذا الموضوع عند عرض المشهد التاريخي وتقويمه، فلا نعيد.

٢. الاهتمام النبويّ والإسلامي بالبُعد اللفظي الحرفي للقرآن

تدلّ الشواهد التاريخيّة العديدة على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان شديد الاهتمام بالقرآن الكريم، وكذلك أهل البيت عليهم السلام، فقد ورد أنّه كان يهتمّ بحفظ القرآن ويُطالب المسلمين بذلك، كما كان يهتمّ بتحديد مواضع الآيات الكريمة من السور، والحيلولة دون حصول أيّ تحريف في النص القرآني، وكان يُرسل الصحابة باستمرار إلى المناطق والبلدان لتعليم الناس القرآن.

وحتى لو تخطّينا قليلاً هذه الظواهر، سنجد أنّ المسلمين بعد وفاة النبيّ فوراً مارسوا اهتماماً غير عادي بالبنية اللفظيّة للقرآن، وتشدّدوا إزاء أيّ محاولة من محاولات تعديله أو إجراء تغيير فيه، واستمرّوا على حفظ الآيات وترديدها وتلاوتها، وعلى تقديس حتّى المصحف الذي تكتب عليه هذه الآيات، من هنا نجد اهتماماً منذ الرعيل الأوّل، وكذلك من طرف أهل البيت، بجمع القرآن وتدوينه ونشر نسخه في المدن والأمصار، وتجربة الإمام علي، وكذلك تجربة كل من أبي بكر وعثمان ـ الخليفة الأوّل والثالث ـ تدلّ على مدى الاهتمام بهذا النص اللفظي، وإلا فكيف نفسّر الفرق بين هذا المشهد في التعاطي مع القرآن الكريم والمشهد الإسلامي العام في التعاطي مع السنّة النبويّة؟ فإذا كان النص القرآني حاله حال النص النبوي فلماذا ميّز المسلمون بينهما بمذاهبهم كافّة؟ حتى لم نجد عندهم اهتماماً بنقل النصوص الحرفيّة للنبيّ والأئمّة، ولم يعب بعضهم على بعض تغيير ألفاظ الرواية ما دامت تؤدّي المعنى كما بحثناه مفصّلاً في مباحث حجيّة السنّة وقضية النقل بالمعنى..

هذا كلّه شاهد قاطع على أنّ بنية النص القرآني كانت متمايزة في الذهن الإسلاميّ الأوّل، بما هي بِنية لفظيّة، عن سائر النصوص التي أتى بها النبيّ وأهل البيت وعموم الصحابة، فلو كان النبيّ ينقل بالمعنى عن الله تعالى، فأيّ فرق بين نصّه ونصّ القرآن الكريم؟!

وربما نستطيع إكمال مسيرة المشهد التاريخي هذا، بما حصل على امتداد الزمن الإسلامي إلى يومنا هذا، من تركيزٍ على تراكيب النصّ القرآني، فأيّ نظرة سريعة إلى علوم القرآن والتفسير

عند المسلمين تؤكّد لنا كم كان الاهتمام بالغاً بالبنية اللفظيّة للنص! بل لقد توقّف الكثير من علماء المسلمين أمام تغيير بعض الكلمات في القرآن والتي رأوا فيها ما ينافي قواعد اللغة العربيّة، ولو كان هناك نقلٌ بالمعنى لما كان هناك حرج في التصحيح، بل إنّهم تحفّظوا حتى عن تغيير بعض الكلمات التي كُتبت بطريقة ربما تكون غير صحيحة أو كُتبت بأشكال مختلفة في القرآن الكريم، فرسم الخطّ تحفّظوا عن تغييره، تشدّداً منهم في أمر البنية الملفوظة والمدوّنة للنص. وحتى لو لم يوافقهم أحد على موقفهم هذا، لكنّه يشي بمدى ارتكاز البنية اللفظية للكتاب الكريم عندهم.

وهكذا الحال في اختلافهم في توقيفيّة وعدم توقيفيّة ترتيب السور القرآنيّة، فمع ذهاب جماعة إلى عدم التوقيفيّة، لكنّ أحداً لم يجرؤ على إجراء تعديل في ترتيب الآيات والسور، خذ مثالاً أنّ الترتيب النزولي للقرآن رغم أنّه معزّز بالحقائق التاريخيّة، إلا أنّ الذين اعتقدوا به لم يجرؤا إلا نادراً وفي عصور متأخّرة على تدوين قرآن بحسب النزول، ليخالفوا بذلك الشكل التدويني لبنية النص المدوّن أمامنا اليوم.

إنّ الاعتقاد الإسلامي السائد قديماً وحديثاً بعدم تحريف القرآن بأيّ زيادة ونقيصة يدعم هو الآخر هذا التعاطي مع البنية اللفظيّة للقرآن، فلو كان المنتَج من رسول الله صلى الله عليه وآله وليس وحياً سماوياً، لما كان هناك ضير في تحريف بعض الكلمات ما دامت لا تضرّ بالمعاني الرئيسة، فما ظنّك بمن ذهب إلى وجود علوم تحت كلّ حرف من القرآن كالغزالي؟!

إنّ هذا المشهد الممتدّ من العصر النبويّ إلى يومنا هذا، شاهد قاطع على أنّ الذهنيّة الإسلاميّة تلقّت ـ جيلاً بعد جيل ـ تصوّراً مقدّساً للبنية اللفظية للنصّ القرآني بشكل متمايز عن سائر ما أتى به الرسول صلى الله عليه وآله، وربما لهذا الوضوح الشديد لم تطرح هذه القضيّة على بساط البحث بقوّة إلا نادراً، ولم نعثر على أسماء واضحة أثارت جدلاً غير السلّمي وابن كُلاب.

وقفات تحليلية تقويميّة لمرجعيّة الاهتمام باللفظ القرآني

وأمام هذا الدليل، نحتاج إلى وقفات تحليليّة ونقديّة لنقوّمه، وتحديد المعطيات الحقيقيّة ذات القيمة التي يحتويها:

أوّلاً: إذا اعتقد شخص بأنّ امتياز القرآن عن السنّة هو امتياز الحجّة الموحى به عن غيره،

مستدلاً بمثل معطيات هذا الدليل، من ناحية ظاهرة التدوين.. فلن يكون هذا الدليل حينئذٍ شديد القوّة بالنسبة إليه؛ لأنّ امتياز النصّ القرآني سيكون لأجل حجيّته ولأجل الوحي الموجود فيه، ولو على مستوى المعنى، على خلاف السنّة التي لن تكون حجّةً ولا وحياً إلهيّاً، الأمر الذي يبرّر عدم حضورها في الوعي الإسلامي بالطريقة التي حضر فيها القرآن.

وقد سبق في أبحاث السنّة النبويّة أن بيّنا أنّ أحد الأدلّة العمدة لمنكري حجية السنّة هو ظاهرة عدم تدوينها حتى من قبل النبيّ، وهناك أجبنا بالتفصيل عن ذلك فلا نعيد(١)؛ فهذا الإشكال مبنائي سبق أن ناقشنا البنية التحتية التي يقوم عليها، لكنّه لو قيل بعدم حجيّة السنّة لانهارت الأعمدة الأساسية لهذا الدليل هنا.

ثانياً: لكن مع ذلك، يمكن إعادة تكوين هذا الإشكال دون الحاجة إلى إنكار حجيّة السنّة، فقد بحثنا في موضوع اجتهاد النبيّ صلى الله عليه وآله، وقلنا بأنه لا ملازمة بين الاجتهاد والخطأ، فقد يجتهد النبيّ فيُعطي حكماً، وهذا الحكم لا يكون وحياً من السماء، لكنّه يكون معصوماً عن الخطأ في اجتهاده في فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، فإذا قال شخص بأنّ كلّ النصوص النبويّة هي اجتهادٌ من النبيّ في فهم القرآن، غايته أنّه اجتهادٌ صحيح ومعصوم؛ فهنا نجمع بين حجيّة السنّة النبويّة وبين عدم وحييّتها؛ لأنّ دليل الحجيّة هو العصمة وليس وحييّة الملقى إلينا من النبيّ بالضرورة، وبهذا تتمّ حجيّة السنّة، ويمتاز القرآن بأنّه الوحي الوحيد، وهذا ما يفسّر كلّ هذا الاهتمام الاستثنائي به؛ لأنّه وحيٌ إلهيّ بمعانيه من الله تعالى، وهذه ميزة إضافيّة تُعطى له غير أن يكون حجّةً فقط. وبهذا يكون عندي: وحيٌ حجّة، وحجّة ليست بوحي، ومن الواضح أنّ الأوّل يحمل ميزة استثنائيّة رتبيّة وقدسيّة بصرف النظر عن نسبة الألفاظ فيه لله سبحانه، ويفسّر كلّ المشهد المذكور في هذا الدليل، بلا حاجة لفرضيّة النزول اللفظي.

ثالثاً: هل يمكن افتراض أنّ الوحي النازل بالمعنى على النبي صلى الله عليه وآله ينقسم إلى نوعين: أحدهما يمثل المقولات الدستوريّة الرئيسة التي تقدر على تكوين المعطيات الرئيسة للدين الإسلامي، وثانيهما الوحي التفصيلي أو التكراري الذي يعين الوحيَ الأوّل.

وعلى هذا التقدير أراد النبيّ أن يحتفظ بالنوع الأوّل من الوحي؛ كونه من حيث الحجم

(١) انظر: حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٢٦٥ ـ ٣٢٠.

محدوداً قابلاً للضبط أو التدوين، على خلاف الثاني؛ لهذا ركّز اهتمامَه الأكبر على الوحي من النوع الأوّل وجعله تحت الضبط والرعاية، ولهذا أيضاً نشر ثقافة حفظ القرآن وتدوينه وتعلّمه وتعليمه؛ لتستمرّ الأجيال الإسلاميّة على ذلك فيما بعد.. وهذا هو الذي يفسّر مجمل ظواهر الامتياز القرآني في الصدر الأوّل على حساب نصّ السنّة؛ فهل هناك ما ينسف هذه الفرضيّة المعقولة من الشواهد التي حشدها هذا الدليل الذي بين أيدينا أو لا؟

ما أقصده من هذه المداخلات الثلاث هو أنّ أي فرضيّة يمكنها تفسير الاهتمام الاستثنائي بالقرآن قياساً بالاهتمام بالسنّة، وتكون هذه الفرضيّة معقولة في حدّ نفسها، ولا يوجد ما ينفيها(١)**، سوف تتمكّن من إبطال هذا الدليل هنا**؛ لأنّها سوف تسحب البساط من تحت خصوصيّة اللفظ في انتسابه لله بوصفه مفسّراً للاهتمام الإسلامي والنبوي، لتجعله مجرّد فرضية إلى جانب فرضيات أخرى، فالمسلمون اهتمّوا بالقرآن بهذه الدرجة ليس لأنّه وحي لفظي من الله، بل يمكن أن يكون ذلك لأسباب أخرى، فكيف نجعل تفسير هذه الظاهرة دليلاً حصريّاً على خصوصيّة اللفظ؟!

رابعاً: إنّ التعاطي الإسلامي اللاحق ـ بعد القرنين الهجريّين الأوّلين ـ مع النصّ القرآني، لا يشكّل بالنسبة إلينا هنا مرجعاً يُعتمد عليه، فأقدم ما دوّنه المسلمون حول القرآن وعلومه وتفسيره يرجع إلى القرن الهجري الثالث مع الطبري وأمثاله، وأمّا التفاسير التي ظهرت قبل الطبري، فهي نصوص روائيّة عن أئمّة أهل البيت والصحابة وكبار التابعين، لتحليل معنى آية أو مفردة قرآنيّة أو شرح أسباب النزول، الأمر الموجود في التراث الإسلامي لتحليل معنى رواية نبويّة أيضاً، وليس ذلك بامتيازٍ للنصّ القرآني على غيره، فالسنّة أيضاً حظيت باهتمامٍ عالٍ للغاية في القرن الثالث وما بعده، لا يقلّ عن الاهتمام بالقرآن الكريم في حفظها وتدوينها وشرحها وغير ذلك.

إذن، فثقافة التفسير الشاملة، إلى جانب بذور علوم القرآن، كلّها جاءت مع القرن الثالث الهجري وما بعد، فهي لا تمثل مرجعاً لحسم قضيّة بمثل ما نحن فيه؛ لأنّ هذا التفاسير والعلوم

---

(١) بالنسبة لي فإنّ الفرضيّة الموجودة في المداخلة الأولى ـ على الأقلّ ـ غير مقبولة، انطلاقاً من مناقشاتنا للقرآنيّين في كتاب حجيّة السنّة، فانتبه.

جاءت في عصور الاجتهاد الإسلامي، وحتى لو سيطرت نظريّة معيّنة، فهذا لا يعني تلقّيها بالضرورة عن المعصوم؛ لأنّ الظواهر التاريخيّة تؤكّد لنا إمكانية هيمنة فكرة اجتهاديّة ما، قامت على مراكمة معطيات تحليليّة، على ثقافة ديانةٍ أو مذهب، كما حصل مع اليهود والنصارى، فقضيّة التحفّظ من الترتيب والبنية اللفظية ورسم الخطّ في العصور اللاحقة كلّها لا تنفع شيئاً في المقام على مستوى حسم الأدلّة.

خامساً: هناك شواهد تغافلها هذا الدليل، وكان يفترض به تفسيرها، ومثال ذلك النصوص المبثوثة في أحاديث المسلمين حول حصول تحريف ـ ولو بسيط ـ في القرآن الكريم؛ إلى جانب نصوص علميّة لعلماء تبنّوا فكرة التحريف. ألا يعني ذلك أنّه عرض على القرآن بعض أشكال ما عرض على السنّة، وأنّ هذا التصورّ الثابت حول صيانة القرآن من التحريف ليس أمراً إجماعيّاً على مستوى سائر المسلمين؟

وإذا أردنا أن نُحسن الظنّ فيما هي أسباب وقوع هذا التحريف في التاريخ الإسلامي: هل تهاون المسلمين وعدم كونهم متشدّدين ـ كما نتصوّر ـ في نقل النصّ وعدم استخدامهم طرقاً دقيقة ضابطة للغاية أو هي مؤامرة كما يميل إليه بعض علماء الشيعة أو غير ذلك؟

وكمثال آخر ظاهرة القراءات القرآنيّة، ألا تعني أنّهم لم يكونوا يتعاملون مع النصّ بالحرفيّة التي بتنا نفهمها اليوم؟ وهل تعني ظاهرة القراءات أنّهم كانوا يجتهدون في فهم النص فيقرؤون في ضوء الفهم كما يقول بعض المستشرقين مثل جولدزيهر (١٩٢١م)؟ أليست القراءات شكلاً من أشكال النقل بالمعنى؟ هذه الأمور كلّها يجب أن يُجاب عنها قبل حسم الموقف لصالح هذا الدليل.

لا أريد هنا أن أتبنّى فكرة التحريف أو الفكرة الاستشراقيّة في القراءات، بل أريد التأكيد على أنّ حسم الموقف من هذه الأفكار هو بمثابة أصل موضوع ومصادرة مسبقة، قبل إقامة الدليل المشار إليه هنا في موضوع بحثنا.

ونتيجة الكلام: إنّ هذا الدليل جيّد، لكنّه لوحده غير كافٍ في إثبات الفكرة المنشودة.

٣. الإعجاز اللفظي في القرآن الكريم، إشكاليّة الترابط

إنّ الجانب الإعجازي الأكبر في القرآن الكريم هو الجانب اللفظيّ البياني؛ فالتركيبة اللفظيّة

للقرآن معجزة، وقد تحدّث علماء القرآنيّات المسلمون عن هذا الموضوع بإسهابٍ كبير، بما لا داعي للتعرّض له هنا، وعلى هذا الأساس يتأكّد أنّ البنية اللفظيّة القرآنيّة هي من عند الله تعالى، إذ ما دام معجزاً لا يتمكّن البشر في العادة من الإتيان بمثله، فهذا معناه أنّه من عند الله سبحانه، وإلا كان خُلف كونه معجزاً، فالإعجاز اللفظي دليل إلهيّة اللفظ(١).

ويمكننا تركيب قياس منطقي هنا:

البنية اللفظيّة القرآنية معجزة (لا يقدر البشر على الإتيان بمثلها)

وكلّ ما كان معجزةً كذلك، فهو بالتأكيد من عند الله

والنتيجة: إنّ البنية اللفظيّة للقرآن إلهيّةٌ، وليست من مصدرٍ آخر.

غير أنّه يمكنني التعليق على هذا الكلام:

أوّلاً: إنّه مبنيٌّ على نظريّة الإعجاز اللفظيّ، فمن لا يتبنّى مثل هذه النظريّة، لا يقوم عنده هذا الدليل؛ وذلك مثل القائلين بالصَّرْفَة ببعض معانيها على الأقلّ، فما يظهر من المستدلّ هنا من وجود إطباق على إعجازيّة الألفاظ القرآنيّة غيرُ صحيح، نعم هو المشهور المعروف بين المتأخّرين.

ثانياً: الإعجازيّة ليست دليلاً على وحييّة الألفاظ القرآنيّة؛ إذ من الممكن أنّ الله تعالى أقدر نبيَّه على ترجمة معاني القرآن بطريقة لغويّة فائقة تتخطّى القدرات البشريّة في تركيب النصوص، لكن يظلّ النصّ ترجمةً لمعنى أنزله الله تعالى، فمن ناحية وجوديّة أنطولوجية لا يساوق الإعجاز إلهيّة الألفاظ كما لا يساوق عدمها؛ لأنّ الإعجازيّة ليست منحصرة في الجزئي الحقيقي الماثل أمامنا، وهو النص القرآني الموجود؛ وإنّما يمكن تصوّرها بخلق ملكة إنتاج نصّ استثنائي في نفس النبيّ صلى الله عليه وآله؛ فيكون النصّ الموجود بين أيدينا اليوم هو مظهر الإعجاز الذي هو القدرة الخارقة التي امتلكها النبيّ لتكوين نصّ غير مقدور لسائر الناس، دون أن يعني ذلك أنّ هذا النصّ هو أفضل نصّ متصوّر للمعنى الموحَى به؛ لأنّ الملكة مفهوم مشكّك هنا يمكن تصوّر

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: كلانتري، نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم: ٤٦٤ ـ ٤٦٥؛ واللطيف أنّ بعض الفقهاء استدلّ على عدم جواز القراءة في الصلاة بغير العربيّة بأنّ القرآن إعجازه في لفظه، فإذا تمّت قراءته بغير عبارته لم يكن قرآناً، وربما يقصد هنا ما يتصل ببحثنا، فانظر على سبيل المثال: الشريف المرتضى، الناصريّات: ٢٢٢.

الشدّة والضعف فيه، وسوف يأتي ـ بعون الله ـ لدى دراسات النتائج المترتّبة على الخلاف بين النظريّات المطروحة هنا، مزيد توضيح لروح هذه النقطة.

لكن قد يقال من ناحية معرفية ايبستمولوجية: ما دام النصّ معجزاً بتدخّل إلهي، فأيّ فرقٍ بينه وبين النصّ الموحى من الله تعالى على مستوى نظام الفهم والتفسير؟

سوف نتحدّث بعون الله تعالى عن هذا الموضوع لاحقاً لذا نُوكِلُه لمحلّه.

ثالثاً: إنّ غاية ما يُثبته هذا الدليل أنّ اللفظ القرآني ليس من النبيّ، فيمكنه ـ لو تمّ ـ نقض أُسس النظريّة الرابعة والثانية هنا، لكنّه غير قادر على نقض أسس النظريّة الثالثة؛ إذ لا ملازمة بين عجز البشر عن الإتيان بمثله وبين عجز جبريل، فكيف يمكن بهذا الدليل تعيين النظريّة الأولى في مقابل النظريّة الثالثة هنا؟!

شبكة العلاقة بين موضوع البحث ونظريّة الإعجاز

ولكي نتوسّع قليلاً في شرح العلاقة بين موضوعنا وقضيّة الإعجاز، لا بأس بصياغة الأفكار على الشكل الآتي:

١ ـ لا يوجد ترابط بين هذا البحث وبين مبدأ الإعجاز؛ وذلك أنّه كما يمكن أن تكون ألفاظ القرآن من الله تعالى، وأنّ النبيﷺ قد سمع ألفاظاً وحروفاً عربيّة من جبريل ـ على حدّ تعبير ابن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)[١] ـ كذلك يمكن أن يكون الله بقدرة خارقة قد أقدر نبيّه على أن ينظّم اللفظ القرآني بهذه الطريقة، بحيث لولا العناية الإلهيّة لما قدر النبيّ على فعل ذلك، فإنّ هذا يحقّق عنوان الإعجاز في القرآن الكريم من حيث المبدأ، ومن حيث ما تبتغيه فكرة الإعجاز من أهداف.

وربما لهذا ذكر قطب الدين الراوندي (٥٧٣هـ) أنّ كون القرآن خارقاً للعادة بفصاحته يُثبت النبوّة حتى لو كانت الفصاحة من صنع النبيّ[٢].

على خطّ آخر، إنكار الإعجاز في القرآن ليس دليلاً على أنّ القرآنَ نبويّ، فقد يكون من عند

---

(١) المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤: ٢٤٣.

(٢) الخرائج والجرائح ٣: ٩٨٥.

الله تعالى حتى لو لم يكن معجزة، وهذا الإمكان ثبوتيّ، فمجرّد عدم كون القرآن معجزة لا يُثبت بالضرورة أنّه ليس من عند الله تعالى.

من هنا، فاتّهام من يُنكر إلهيّة الألفاظ القرآنيّة بالكفر؛ من حيث إنكار النبوّة، هو تسرّعٌ غير مبرّر أبداً.

٢ ـ ثمّة تقارب بين نظريّة نبويّة ألفاظ القرآن الكريم، ونظريّة الصَّرْفَة التي كان لها أنصارها عند العديد من علماء الإسلام القدامى؛ وذلك أنّ نظريّة الصرفة ـ في بعض معانيها على الأقلّ ـ تعني أنّ الناس تقدر على الإتيان بمثل القرآن، غاية ما في الأمر أنّ الله صرفهم عن ذلك. فإذا صحّت هذه النظرية بهذه الطريقة فمعنى ذلك أنّه يمكن أن يكون النبيّ محمّد قادراً على الإتيان بمثل القرآن، وأنّ ميزته أنّ الله لم يصرفه عن ذلك، فتكون الألفاظ منه حينئذٍ. فالقول بالصَّرْفَة ربما يسهّل بعض الشيء القولَ بنبويّة الألفاظ القرآنيّة، بتذليله بعض العقبات المفتَرَضة أمامها.

٣ ـ تبعاً لما بيّناه، ثمّة علاقة ـ بدرجةٍ ما ـ بين بحثنا هنا وبين البحث عن تحديد عناصر الإعجاز في القرآن، فهل المعجز هو اللفظ والبلاغة والفصاحة والنظم و.. أو المعنى هو المعجز، أو الإخبار عن الغيب أو غير ذلك؟

فإنّنا إذا قلنا بأنّ المعجز هو المعنى فقط وأنّ ألفاظ القرآن ولغته وفصاحته ليست معجزة، أو أنّ عنصر إعجازه هو إخباره عن المغيّبات أو عدم تناقضه فقط[1]، فهذا يعني أنّ اللفظ القرآني ليس معجزاً ولا بالذي لا يُقدر عليه، وإذا كان كذلك سهل أن يكون للنبيّ؛ لأنّه وإن أمكن أن يكون من الله تعالى، إلا أنّه يمكن حينئذٍ أن يكون من النبيّ نفسه دون حاجة لافتراض مؤونة زائدة، بعد أن كانت هذه الخصائص الإعجازية راجعةً إلى المعنى والمضمون الذي هو إلهيّ.

وبهذا يتبيّن أن نظريّة إلهيّة أو نبويّة اللفظ وإن لم ترتهن بمبدأ الإعجاز، لكنّها تتصل بتفاصيل قضايا الإعجاز القرآني كما هو واضح، لا من حيث حسم النتيجة دوماً، وإنما من حيث فتح الأبواب لهذه النتيجة أو تلك.

---

(١) انظر هذه الأقوال عند قطب الدين الراوندي في الخرائج والجرائح ٣: ٩٨١ ـ ٩٨٢.

٤. امتياز اللفظ القرآني عن لفظ السنّة النبويّة، فكرة تعدّد المصدر

تقوم فكرة هذا الدليل[١] على تحليل استقرائيّ أدبي للنصوص التي وصلتنا عن النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله؛ إلى جانب المعطيات التاريخيّة القائمة على التحليل والمقارنة، فإذا أخضعنا النصوص النبويّة للتحليل، ومنها نصّ القرآن بصفته نصّاً أخبرنا به النبيّ محمّد، سنجد امتيازاً واضحاً للنصّ القرآني على سائر نصوص النبيّ وكلماته، فسائر كلمات النبيّ لا تمتاز عن سائر الكلمات العربيّة بامتيازات غير عادية؛ فيما يمتاز النصّ الذي فسّر لنا فيه المعاني الموحاة إليه ببنيةٍ لفظيّة استثنائيّة ومتمايزة جداً عن سائر نصوصه وخطاباته.

وهنا حتى لو لم يكن النصّ القرآني معجزاً يتوجّه السؤال الآتي: ما الذي يحتمل أن يكون مفسّراً منطقيّاً لهذا الامتياز غير العادي؟ فالرجل واحد ولم يصدر القرآن عنه فقط في آخر حياته حتى نقول: إنه تطوّر فبلغ في آخر عمره مرتبةً امتازت فيها نصوصه عن تلك التي كان يقدّمها لنا في مطلع شبابه، بل نحن نجد نصّاً قرآنياً يصدر عن النبيّ في اليوم نفسه الذي تكون فيه سائر نصوصه الأخرى عادية جداً، فما هو التبرير الأقرب منطقيّاً لتفسير هذه الظاهرة؟

لا نجد تبريراً سوى أن لا يكون هذا النصّ داخلاً تحت مظلّة قدراته الشخصيّة، أي أنّ قدراته الشخصيّة لا تسمح لنا بافتراض أنّه أَنْتَجَ هذا النصّ منها، إذاً، فلابدّ من كونه مُنبِئاً عن نصّ وصله من جهة أخرى، وهذا هو المطلوب لنا هنا.

وبصرف النظر عن تحليلنا للنصوص التي وصلتنا من النبيّ، فنحن نجد أنّ العرب والمسلمين في عصر النبي لو كانوا يلاحظون أنّ بنية خطابه بشكل عام في القرآن وغيره متساوية الخصائص ومتحدة الصفات، لما رأوا خصوصية في النصّ القرآني على سائر كلمات النبي، مع أنّنا وجدنا المسلمين يميّزون بين النصّين بالوجدان اللغوي، كما وجدنا المشركين يتحدّثون عن الخصائص البلاغيّة لهذا النص حتى لو لم يمكن معجزاً، ولم نجدهم في أيّ نص تاريخي يتحدّثون عن امتياز النبي في كلامه في آخر عمره بتطوّر لغوي، ولو صار النبيّ ـ شخصيّاً ـ رجلاً بليغاً له باع في النثر والشعر والقافية لما صحّ أن يجيبهم القرآن بأنّ القرآن ليس بقول شاعر

(١) روح هذا الدليل ـ بعيداً عن تطويره الذي قمنا به ـ موجود عند: نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم، أدلّة وبراهين: ٤٦٦ ـ ٤٦٧؛ وبحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٨٩.

كما هو واضح. ولو كان النبي لا تبتعد كلماته عن المستوى القرآني لما تفاجأ به العرب ولقدّموا تفسيراً طبيعياً لإتيان محمّد لهم بهذا الكلام، وهو وجود نظائر لهذا في كلامه الآخر.

يُدعم ذلك كلّه، بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِنْ قَبْلِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٥ ـ ١٦).

إذن، فهذا الامتياز بين نصّين صدرا من متكلّمٍ واحدٍ دليلٌ على أنّ أحدهما جاءه من الخارج لا من نفسه، وإلا لرأينا له نصوصاً بلاغيّة بمستوى القرآن الكريم.

مقاربة نقديّة للمنطلق الأدبي في تحليل النصوص النبويّة والقرآنيّة

وأجد نفسي ملزماً بالتوقّف عند هذه المقاربة النابهة، لنرى كيف يمكننا تقويمها، وذلك:

أوّلاً: إذا قصد من هذا الاستدلال الإتيان ببرهان منطقي على نهج المنطق العقلي الأرسطي، فهو لا ينفع هنا؛ لأنّ غايته أنّ هذا النصّ لم يُنتجه النبيّ من عنده بحسب حالته العادية المألوفة؛ لكنّ هذا لا يعني عدم وجود تدخّل إلهي بإقداره على هذا النصّ عبر إعطائه مَلَكَة إنتاج مثله، على أن لا يقدر على ممارسة هذه الملكة إلا في نطاق القرآن، أو على أن لا يمارسها إلا في هذا النطاق، بوصف ذلك جزءاً من سياسة الدعوة. فما الذي يمنع مثل هذا الاحتمال؟!

ثانياً: إنّ هذا الاستدلال قائم برمّته على نظريّة التمايز البياني للقرآن الكريم، وأنّ العرب نظرت إليه بوصفه معجزةً بذلك، وإلا فإذا قيل بنظريّة بعض العلماء المسلمين، والذاهبة إلى عدم وجود امتياز استثنائي لنصّ القرآن، وأنّ ما استهوله العرب هو المضمون القرآني في صدوره من محمّدٍ الأمي الذي لم يعش مع أهل الكتاب، وليس اللفظ؛ ولهذا نسبوا إليه أخذه من أهل الكتاب، وأنّ نسبة الشاعريّة إلى النبيّ ليست مؤشراً على البعد اللفظي بقدر ما يراد التدليل على عدم صدقيّة مضمون كلامه، كما نقول: «هذا كلام شعر وحكايات، وليس كلاماً حقيقيّاً علمياً».. إذا ثبت هذا فأُسّ أساس هذا الدليل يصبح مخترقاً، فلا يُستند إليه.

وليس في الآية القرآنية المذكورة في سورة يونس ما يشير إلى البعد اللفظي؛ بل هي تؤكّد أنّ

النبيّ كان موجوداً بينهم عمراً مديداً، فلو كان هذا القرآن ـ بما هو منظومة مضمونيّة ـ من عنده، لظهرت أفكاره وحكاياته في ثنايا كلامه، وإلا فأيّ معنى أن يستنكروا على النبيّ بالقول: «إنّما يعلّمه بشر»، فلو كان الذي يعلّمه بشرٌ لعاد الإشكال عليهم بأنّ النصَّ مُعجز أو غير عادي عربيّاً، فمن أين أتى ذاك البشريّ به؟!

ثالثاً: بصرف النظر عما تقدّم، يمكن حتى وفق المنهج الاستقرائي، إبطال هذا الدليل؛ لأنّ الاستقراء يُثبت لنا أنّ الشعراء وعظماء الأدب العالمي على مستوى لغات العالم كلّه، يتركون نوعين من الآثار:

أحدهما: الأعمال الأدبيّة الممتازة التي تخلّد وتصبح روائع أدبيّة.

وثانيهما: سائر كلامهم العادي الذي لا يهتمّ له الناقلون، بل لا يهتمّ لحفظه الأدباء أنفسهم.

لهذا تكتمل القصائد في أجواء المعاناة الشعريّة الهائلة، فيما يظلّون في حياتهم العادية كسائر الناس في خطاباتهم وكلماتهم ومحاوراتهم، بل تجدهم في سائر كتاباتهم لا يُبْدون ذاك الزخم الأدبي الهائل حتى لو كانت هذه الكتابات نخبويّة أيضاً، فحتى وفق المعايير الاستقرائيّة والتاريخيّة والأدبيّة لا يبدو أنّ هذا الدليل موفّق..

علماً أنّ ظهور الشاعريّة أو المسحة الأدبيّة على إنسانٍ ما، ليست بالضرورة من بداية عمره، من هنا يمكن تفسير ظهور شاعريّة النبيّ أو قوّته الأدبية في سنّ الأربعين، ذلك أنّ المعطيات التاريخية تساعد على ذلك ولا تمنعه، فالنبيّ ظلّ لسنواتٍ طويلة ينفرد مع نفسه في غار حراء، حتى كانت خديجة ترسل إليه الطعام مع رجالها، وهذا الانفراد الطويل مع التأمّل والتفكّر في منطقة مرتفعة من الأرض تشرف على مكّة.. يساعد على خلق روح شعريّة وأدبيّة عادةً عند الإنسان، لاسيما وأنّ النبيّ لم يُعرف عنه مزاولته لأعمال تنافي الحسّ المرهف في العادة مثل أن يكون جزاراً أو محارباً.. كما عُرف بهدوئه وسلميّته طيلة ما قبل النبوّة..

هذه العناصر تساعد على افتراض تكوّن روح شاعريّة في داخله قد تكون تراكمت عبر سنين ليأتي الحدث الأكبر، وهو ظهور جبريل عليه.. الأمر الذي يمثل حدثاً روحيّاً ونفسياً استثنائياً يسمح بانفجار دفعي لغوي وأدبي على لسانه، وهنا يمكن افتراض أنّ العرب لم تتفاجأ إلى حدّ الإعجاز بصدور هذه النصوص عنه بعد غيباته الكثيرة وعزلته الطويلة.

قد تقول: ألم يتفاجأ أهل بيت النبيّ (خديجة) بهذا النص الذي أتى به؟ بل كيف يمكن تفسير صدور نصّ أدبي ممتاز دفعة واحدة دون مقدّمات من شخص بشريّ عادي؟[1].

ويجاب: إنّ السيدة خديجة لم تتفاجأ بالبُعد اللغوي والإعجاز اللفظي للقرآن الكريم، إذ لا نجد في نصوص الأحداث الأولى ما يفيد ذلك منها، وإنما قدّمت للنبيّ حينها شواهد أخرى تدعم فرضيّة أنّه مرسل من عند الله تعالى، كمسألة صفات النبيّ الشخصية من حُسن خلقه وأدبه ومحاسن أفعاله، إلى جانب خلع حجابها و.. فهذا كلّه شاهد أنّ المفاجأة لم تكن من طرف نصّ، فلم تقل له مثلاً: لاحظ النص الذي نزل عليك أنّه غير بشري.. علماً أنّ القرآن لم يتحدّ الآخرين بالإتيان بآية أو آيات، وإنّما بسورة من مثله، وربما لا يصدق على ما نزل أولاً عنوان "سورة".

وأمّا قضيّة صدور النص الأدبيّ دفعة واحدة، فقد ألمحنا إلى الجواب عنه، علماً أنّ القضية لم تكن دفعيّة تماماً، فقد استمرّ النبي في إنتاج كتاب واحد لمدّة ثلاث وعشرين سنة، وهل هذا أمر غريب على أهل الأدب والشعر و..؟!

وبناءً عليه؛ فحتى وفق التفسير الاستقرائي للظواهر، لا يوجد ما يمنع عن امتياز النصّين القرآني والحديثي، رغم رجوعهما إلى متكلّم واحد.

أضف إلى ذلك كلّه، إنّ غاية ما يُثبته هذا الدليل نفي المشاركة النبويّة في إنتاج النصّ، لكنّه لا ينفي انتسابَ النص لجبريل، وفقاً للنظريّة الثالثة هنا، فما زال هذا الدليل محتاجاً لخطوة إضافيّة لتكريس النظريّة الأولى بكامل أجزائها، في مقابل النظريّات الأخرى جميعاً.

٥. برهان تناسب الشكل والمضمون، وإثبات تعالي اللفظ القرآني

يُقصد بهذا البرهان الذي ربما يلوح من كلمات السيوطي أنّ القرآن الكريم اشتمل على معاني سامية وحقائق متعالية غاية في العظمة والشموليّة والدقّة والعمق والفرادة، ومثل هذه المعاني يستحيل على الإنسان في العادة أن يسكبها في قوالب لفظيّة مهما امتاز في اللغة والأدب والبيان

(١) محمّد علي أيازي، الوحي: الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات سروش (ضمن كتاب الوحي والظاهرة القرآنية): ٢٠٥؛ وهادي صادقي، تهافت نظريّة نبويّة القرآن، مطالعات نقديّة جادّة (ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية): ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

والنثر الرفيع؛ ولهذا وصف القرآن نفسه بقوله: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾ (المزمل: ٥)، فيما وصف النبيَّ بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف: ١١٠)، فكيف يتسنّى لبشر كسائر البشر أن يقوم بهذه المهمّة الثقيلة المستعصية؟! وتحت كلّ حرفٍ من هذا القرآن معاني لا يُحاط بها كثرة..[1].

هذا البرهان يقوم على فرضيّة أساسيّة أيديولوجية تقول: بأنّ القرآن الكريم احتوى ما لا يحصى من العلوم والحقائق[2]، وأنّ دلالاته مفتوحة على معانٍ غير متناهية وحقائق متراكبة فوقها حقائق مثلها.. وهذه النظريّة بلغت عند أمثال الغزالي حدّاً جرى فيه الحديث عن وجود علم تحت كلّ حرف قرآني، فيكون عدد العلوم هائلاً في القرآن، فكيف يمكن للبشر فهمه وهم ليس لهم سوى بضعة عشرات من العلوم القليلة؟!

وعلى المقلب الآخر، ذهب المستشرقون إلى أنّ القرآن لا يحمل سوى مجموعة بسيطة جداً من الحِكم والمواعظ والقصص والإخبارات والأحكام، ما لبث المسلمون في القرن الثاني الهجري أن حوّلوها إلى نظام معرفي وقانوني وفلسفي هائل، فليس في القرآن ـ لو نظرناه بنظرة غير أيديولوجيّة ـ شيء استثنائي هائل بالنسبة لنا اليوم. والأيديولوجيات المسقطة هي التي أعطته هذا الحجم الاستثنائي سعياً وراء فتح دلالات له تستجيب لتطوّرات الحياة بعد القرن الهجريّ الأوّل، تماماً كما سعى المسلمون لخلق نصوص حديثيّة للغرض عينه.

وليس بحثنا هنا في هذه النظريّة الإسلاميّة أو تلك الاستشراقيّة، لكننا نشير هنا إلى أنّه من ناحية أوليّة فإنّ البحث هنا قد يسبق البحث في قضيّة المحتوى القرآني؛ وذلك أنّه إذا ثبت أنّ الله تعالى أنزل الألفاظ أو أقدر النبيّ بنهجٍ يخرق العادة أن يأتي بألفاظ، فهنا ينفتح باب الحديث عن إمكانيّة الافتراض القائل باحتواء القرآن على ما لا يتناهى من الحقائق والعلوم أو على ما يفوق الحدّ الطبيعي في اشتمال نصٍّ على معنى، أمّا إذا ثبت أنّ شيئاً من هذا لم يحدث أو لم يثبت

---

(١) انظر: السيوطي، الإتقان ١: ١٢٧؛ وكلانتري، نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم، أدلّة وبراهين: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٢) قد يقال: إنّ الدليل هنا مبنيٌّ على نوعية المضمون القرآني دون كميّته، غير أنّه على هذا التقدير سوف يحتاج هذا الدليل أن يُثبت لنا مسبقاً أنّ نوعية هذه الأفكار يعجز الإنسان عن صبّها في قوالب لفظيّة، وهو ما لم يوضحه لنا أيّ من المستدلّين هنا.

حدوث مثل هذا الشيء، فسيعني ذلك أنّ البنية التحتيّة لنظريّة عدم تناهي البطون القرآنيّة سوف تنهار؛ إذ كيف يمكن تفسير عدم التناهي هذا ما دام النصّ من إنتاج بشريّ غير خارق للعادة؟! فالمبرّر الأنطولوجي لنظريّة عدم التناهي يكون عرضةً للاهتزاز.

إلا إذا جعلنا المستند لنظريّة البطون مجموعة نصوص قرآنيّة وحديثيّة تنبؤنا ـ صدقاً ـ أنّ للقرآن هذا الحجم من الدلالات، فهنا سوف نقع أمام منعطف: إمّا تأويل هذه النصوص؛ لعدم مساعدة المبرّر الأنطولوجي لها، أو افتراض كونها كاشفة عن وجود هذا المبرّر الأنطولوجي في مرحلة مسبقة، ولعلّ هذا الأخير هو النهج الذي سار عليه المستدلّ هنا، أي الكشف الإني.

وعلى أية حال، فالبحث هنا مبنائي، تبعاً لما يختاره الباحث في نظريّة علوم القرآن وبطونه:

فإن بُني على الحدود العليا لها، دلّ ذلك على دخول القدرة الإلهيّة في إنتاج النص، دون أن يساوق ذلك الإنزال اللفظي؛ لإمكان تمكين الله تعالى النبيَّ من ملكة ذلك بقدرة خارقة فاختار النبيّ هذا النصّ المعجز لترجمة المعاني النازلة، مع إمكان اختيار بديل آخر.

وأمّا إذا بُنِيَ على الحدود الدنيا ـ وهي كالحدود العليا ذات مراتب ودرجات ـ فإنّه لا موجب حينئذٍ لافتراض استثناءٍ في إنتاج النص القرآني.

وقد بحثنا في محلّه ما يدلّ على بطلان نظريّتَي: الحدّ الأدنى والأعلى في المحتوى القرآني، وقلنا بأنّ القرآن لا يقتصر على دلالات بسيطة جداً كما يقول المستشرقون، لكنّه لا يحوي هذا الزخم الخيالي الذي قدّمه لنا الكثير من علماء المسلمين، أو لا دليل على احتوائه ذلك، وهنا أكثر من تفسير هرمنوطيقي لهذا الموضوع نتركه لمحلّه.

٦. التوقيف في ترتيب الآيات القرآنيّة، محاولة غير موفّقة

ذكروا في علوم القرآن أنّ ترتيب الآيات لم يكن من النبيّ، وإنّما بتوقيف من جبريل، فقد كان جبريل هو الذي يحدّد عند كلّ وحي أين يُفترض أن توضع هذه الآية أو تلك، وهذا يدلّ على كمال التحفّظ الإلهي على القرآن الكريم.

وهنا نسأل: إذا لم يكن المولى سبحانه راضياً بترتيب أحد غيره للآيات، فكيف يرضى أن

يقوم ذلك (الغير) بإنتاج ألفاظ كتابه؟! هذا يكشف عن أنّ الألفاظ صنيعة إلهيّة لا نبويّة[١].

وبصرف النظر عن مدى دقّة الأصل الذي قام عليه هذا الدليل، وهو ما درسناه في بحث الترتيب القرآني وحجيّة السياق، إلا أنّه ـ لو سلّم أنّ جبريل كان يلقّن النبيّ ذلك ـ لا يدلّ على شيء هنا؛ إذ ما الذي يمنع أن يثق الله بنبيّه في إنتاج ألفاظ الآيات، ثم يعلّمه أين يضعها؟! فهذا كالأستاذ الذي يُعطي تلميذه مجال كتابة أبحاثه وتقريرات درسه، كما يحصل في أبحاث الخارج عند الشيعة الإمامية عادةً، لكنّه مع ذلك يتدخّل مُشرفاً على النصّ كي يصوّب له أو يعدّل، أو يقترح نقل بحث من مكان إلى مكان أو غير ذلك، فالثقة بمن يُنتج النصّ لا تساوق عدم تدخّل صاحب الأفكار أحياناً بتصويب بعض النقاط التي في النص بما قد لا يصل إليه فهم الناصّ نفسه.

علماً أنّ طريقة الاستدلال هنا تبدو لي كالقائمة على العُرف البشري، والمبنية على مجرّد الاستبعادات التي نعيشها في حياتنا العرفيّة!

٧ـ ظاهرة العجز النبوي أمام الوحي، تعليقة نقديّة

تدلّنا النصوص الحديثيّة والتاريخيّة وأسباب النزول أنّ أمر الوحي لم يكن بيد النبيّ، فقد ينقطع عنه، وقد ينتظر جواباً فينزل الوحي لكن لا جواب عما كان ينتظره، وقد ينزل بجواب يغاير الجواب الذي كان يميل إليه، بل يُطلب منه بحسب النصّ القرآني نفسه أن يغيّر ويبدّل لكنّه يعلن عجزه عن ذلك، كما ينتظر حائراً ناظراً في السماء أن يأتيه الموقف حول موضوع القبلة وتغييرها..

هذه الظواهر تغلق الطريق على افتراض أنّ النبي بشخصيّته مؤثر في بِنية النص القرآني وأنّ حالاته النفسيّة من القبض والبسط تترك أثراً على حالة المتن الذي يقدّمه للناس، خلافاً لما يقوله الدكتور سروش، فكيف نجمع بين تصوّر سروش وبين هذه الظواهر التي تخلع على النبيّ صفة العجز والتقبّل والانفعال، دون الفعل والقدرة والإنتاج؟![٢].

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: بحوث في تاريخ القرآن وعلومه: ٩٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: هادي صادقي، تهافت نظريّة نبويّة القرآن، مطالعات نقديّة جادّة: ٢٨٦ ـ ٢٨٧؛ ومحسن موسوي وجواد فرامرزي وحجّت علي نجاد، كلام نفسى از ديدگاه ابن كُلّاب، نقد وبررسى،

لكنّ هذا الدليل في غير محلّه؛ لأنّ هذه الظواهر برمّتها تتصل بأصل حصول الوحي تارة أو بمضمونه تارةً أخرى، وهذا شأن يتصل بالمعاني، ويصلح دليلاً على رفض من يقول: إنّ المعاني والألفاظ معاً صنيعة نبويّة لا علاقة لله بها، لكن بعد نزول الوحي الذي أمره خارج عن إرادة النبي وميوله ومواقفه، وصيرورة أمر ترجمته إليه، أيّ مانع أن يكون إنتاج النصّ منه حينئذٍ.

وحتى عبد الكريم سروش هنا[١] ربما لم يجعل مضمون الوحي من صناعة النبي أو متأثراً بشخصيّته بقدر ما جعل الصياغة اللفظيّة من صنع النبي، وهذا الذي يقوله سروش وإن أثّر على منهجيّات فهمنا للمضمون الموحى إلا أنّه لا ينفي الظواهر الثلاث التي ذكرها المستدلّ، فيلزمنا ملاحظة ذلك جيّداً، وسيأتي مزيد توضيح له ـ بعون الله ـ عند الحديث عن تأثيرات النظريّات المطروحة في المقام.

نتيجة البحث في أدلّة نظريّة النزول اللفظي والمعنوي معاً

كانت هذه أبرز الأدلّة التي ذكرت، أو قد تُذكر، لنظريّة النزول اللفظي والمعنويّ معاً للقرآن الكريم، وقد تبيّن منها جميعاً أنّ الدليل العمدة الذي يمكن الاستناد إليه لإثبات نظريّة النزول اللفظي هو بعض الآيات القرآنيّة التي لا يستقيم معناها بنظرنا إلا على هذه النظريّة، أمّا الاستدلال بالسنّة الشريفة أو بالأدلّة العقلية العقلانيّة فلم يكن موفّقاً، وكذا بكثير من الآيات، إلا إذا جعلت بأجمعها بمثابة المؤيّد للدليل الرئيس هنا، فيكون ذلك جيّداً في بعضها على الأقلّ.

غير أنّ هذه النتيجة لا يمكن حسمها ما لم نعطف نظرنا ونتأمّل في النظريّات الأخرى؛ لنرى ما الذي تُعطيه من أدلّة، ربما تؤثر على ما توصّلنا إليه حتى الآن.

مجلة تحقيقات كلامى، إيران، ٢٠١٩م، العدد ٢٦: ٦٨ ـ ٧٠.

(١) أقصد بذلك صرفَ النظر عن نظريّات سروش الأخرى، خاصّة نظريّة الرؤيا الرسوليّة التي بحثناها في الفصل الأوّل، والتي جاءت متأخّرة زمنيّاً عن نظريّته في النزول المعنوي للقرآن الكريم، وإن كنت أعتقد بأنّ سروش منذ "بسط التجربة النبويّة" كانت بنياته التحتيّة تفضي لقراءة مختلفة لظاهرة الوحي كليّاً.



النظريّة الثانية
النزول المعنويّ للقرآن الكريم
قراءة وتعليق

تمهيد

تذهب هذه النظريّة ـ كما قلنا ـ إلى أنّ معاني القرآن وحقائقه هي التي نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم تنزل عليه ألفاظٌ وحروف وكلمات، وإنّما قام صلى الله عليه وآله بترجمتها وصياغتها وسكبها في قوالب لفظيّة تنتمي إلى اللغة العربيّة، على أساس أنّه لا توجد في العالم الملائكي أو في مخاطبة الله لعباده مباشرةً وسائل لفظية بشريّة من النوع الذي نعتمده فيما بيننا.

وقد ذكرنا سابقاً أنّه يمكن تصوّر نظريّة النزول المعنوي بطريقة ثانية لم تُتعارف الإشارة إليها، قد تُعطي لأصحاب النظريّة النتائج عينها أو قريب منها جدّاً، وهو أن يكون الوحي لفظيّاً لسانيّاً، لكنّ نقل النبيّ له يكون بالمعنى، فالوحي معنويٌّ بمعنى أنّ النسخة الواصلة إلينا هي معنى ما أوحي للنبيّ، وليست نقلاً حرفيّاً له، فالنصّ الذي بين أيدينا هو نصٌّ نبويٌّ في لفظه، إلهيٌّ في محتواه، وإن كان أصل انتقاله من الله للنبيّ عبر ألفاظ أخرى أيضاً.

وقد سبق أن استعرضنا في المشهد التاريخي، ما يفيد وجود بعض من اعتقد بالنزول المعنوي أو ما هو قريب منه، فلا نعيد.

منطلقات نظريّة النزول المعنوي، عرض وتقويم

ومن خلال ما ينقله السمرقندي والأشعري والمفكّرون المحدَثون وغيرهم، وما يمكننا التوصّل إليه بالتحليل، يمكن أن يكون مستند هذه النظريّة أحد الأدلّة الآتية.

١. هشاشة مبرّرات النظريّة البديلة (النزول اللفظي والمعنوي معاً)

أوّل المنطلقات هنا بطلان أدلّة النزول اللفظي للقرآن الكريم؛ فإنّه إذا لم تُعطنا هذه الأدلّة

ما يؤكّد النزول اللفظي، فمن المنطقي أنّ نأخذ حينئذٍ بالمقدار المؤكّد، وهو نزول الحقائق والمعاني على قلب النبيّ، فهذا القدر مؤكّد، والزائد عنه يحتاج إلى دليل، وهو غير ثابت.

وقد سجّلت على أصل هذه النظريّة ملاحظة نقديّة، يصلح لنا توظيفها في نقد هذا الدليل، وهي: ما المقصود من النزول المعنوي للقرآن؟

يبدو أنّ هناك احتمالات عدّة تصل إلى ثلاث:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المقصود بلوغ النبيّ الحقيقةَ المجرّدة الغيبيّة العقليّة للقرآن الكريم، وهذه هي النظريّة العرفانيّة والصدرائيّة التي لا تأبى ـ بحسب تحليلات العرفاء ـ عن تحقّق النزول اللفظي، كما شرحنا ذلك سابقاً عند الحديث عن نظريّات حقيقة الوحي ونتائجها في موضوع بحثنا.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود انتقال المعنى إلى نفس النبي بوصف هذا المعنى أمراً اعتباريّاً، وهذا الأمر مشكل وغير واضح الصحّة.

الاحتمال الثالث: أن يكون المقصود هو الإلهام، بحيث يلقي الله المعنى الذي هو نوع علم أو يلقيه المَلَك في قلب النبي، كأن يُلقي حقيقة التوحيد، فيقوم النبي بالتعبير عنها بجملة: «لا إله إلا الله».

وهذا المعنى وإن كان صائباً في نفسه ومفهوماً، إلا أنّه لا يفسّر لنا تمام أشكال الوحي الإلهي، ذلك أنّ من أشكال الوحي سماع صوت المَلَك، ومشاهدته، أو الوحي بنحو التجلّي. وهذا المفهوم للوحي لا يستوعب هذين النوعين منه، وهما نوعان دلّت على وقوعهما الآيات والروايات.

قد يقول أنصار هذه النظريّة: إنّ النداء والصوت وما شابه ذلك من المفاهيم ليس النداء والصوت الحسيّين بل القلبيّين؛ فعندما نقول: نادى الله موسى، فهنا نحن لا نفهم الصوت والنداء الخارجي الحسيّ، إنّما وجودهما القلبيّ، ولكن قوّة المتخيّلة للنبيّ هي التي تقوم بتحويل هذه الأمور القلبية إلى تخيليّة، وهذا ما يلتقي مع كلمات بعض العرفاء والفلاسفة[١].

انطلاقاً من هذه المناقشة لنظريّة النزول المعنوي، والتي قدّمها بعض الباحثين، لا تغدو هذه

(١) كلام فلسفي: ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

النظريّة حاكيةً عن القدر المتيقّن من ظاهرة الوحي، ليكون النزول اللفظي هو المحتاج إلى دليل، وإنما سنكون أمام فرضيّتين متباينتين تحتاج كلّ واحدة منهما لإثبات، فإذا لم يثبت النزول اللفظي فهذا ليس معناه ثبوت النزول المعنوي المجرّد عن اللفظ.

ولتحليل هذا الأمر نطرح تساؤلاً: ما هو عنصر امتياز النزول اللفظي والمعنوي؟

أ ـ أن يكون الامتياز كامناً في علاقة النبيّ مع الوحي ومصدره؛ ففي النزول اللفظي يسمع النبيّ الكلمات وفي النزول المعنوي يتلقّى المعاني، وهنا يسجّل هذا الباحث ملاحظته النقديّة.

هنا قد يؤخذ على هذا الباحث أنّه رغم موافقته على التفسير العرفاني المتأخّر لنظريّة الوحي القرآني، وهي نظريّة تقوم على تفسير مجمل نصوص القرآن والسنّة حول الوحي على أساس المجاز أو الترميز أو الاستعارة أو الكناية أو.. لم يتسنّ له أن يستخدم لصالح النزول المعنوي التجوّز في الآيات لتقريب الحديث غير الحسيّ إلى المأنوسين بالحواس والحسيات، وهي الفكرة التي تقوم عليها تقريباً المجازيّات الفلسفيّة والعرفانيّة!

لكن يمكن الدفاع عنه هنا بالقول: إنّ التقريب العرفاني لحقيقة الوحي في صياغته الصدرائيّة منسجم مع وجود مرتبة مادّية للوحي بحيث يتحقّق فيها سماع الصوت ورؤية صورة، فالنظريّة العرفانية الصدرائيّة ليست مضطرّة لممارسة أيّ تأويل في النصوص المتحدّثة عن الوحي في الكتاب والسنّة، بل هي توافق عليها تماماً، غاية الأمر أنّها تعتبرها عارضةً لجزء من المشهد وهو الجزء المادّي، فإذا لم يكن ذلك نوعاً من المجاز أو التصرّف الدلالي فلا يمكن وضع هذه الملاحظة على هذا الباحث المعاصر.

غير أنّه من الممكن أن يُضاف هنا أنّنا بحثنا في الآيات والروايات سابقاً ولم نجد فيها ما يدلّ على النداء الصوتي اللفظي غير بعضها التي هي العمدة هنا، لا ما قاله المستشكل، فيسمع الصوت دون أن يكون لفظاً بالضرورة.

ب ـ أن يكون الامتياز كامناً في علاقة النبيّ بالقرآن نفسه، عنيت به هذا القرآن الذي بين أيدينا، وهنا قد يكون النزول المعنوي بمعنى أنّ النبيّ ربما أُلهم أو سمع أصواتاً أو حُدّث بكلمات وحروف، لكنّه أخذ المعنى ثم قام بسكبه في قوالب لفظيّة إبداعيّة.

هذا المعنى لمعنويّة النزول يقصد به أنّ النص القرآني الموجود بين أيدينا اليوم نُقِلَ بالمعنى،

لا بحيث لا يسمع النبيّ الأصوات، بل بمعنى أنّه لا ينقل حرفيّة الألفاظ؛ لأنّه لا يُطلب منه ذلك.

وهذا التفسير لمعنويّة النزول يُلغي أساس المناقشة التي قدّمها هذا الباحث هنا، وفي الوقت عينه يسمح للقائلين بالنزول المعنوي بالوصول إلى عين أو قريب جداً من النتائج المعرفيّة التي قد يرومونها من وراء النزول المعنوي، كما سوف نرى عند الحديث عن الآثار التي تنجم عن بحث النزول كلّه إن شاء الله سبحانه.

إذن، ففرضيّة القدر المتيقّن صحيحة، لا أقلّ من حيث إنّ إثبات حرفية النقل أمرٌ إضافي هو الذي يحتاج إلى دليل. ولا يخرج عن هذه الفرضيّة سوى بإثبات الزائد عن هذا القدر المتيقّن.

وعليه، فالجواب الصحيح عن هذا الدليل الأوّل هنا، هو أنّه قد ثبت سابقاً أنّ بعض أدلّة النزول اللفظي تنفع في إثبات هذا النزول، فيبطل بذلك هذا الدليل القائم على فرضية فقدان دليل على النزول اللفظي.

٢. النصوص القرآنية الدالّة على نزول الوحي على القلب

ثاني الأدلّة هنا هو قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥).

توضيح هذه المحاولة الاستدلاليّة هنا يكون من خلال تصريح القرآن في هذه الآية بأنّ الروح الأمين ـ سواء كان خَلقاً آخر أم هو جبريل أم.. ـ لم ينزل على سمع النبيّ، بل النزول كان على القلب، أي إنّه نزولٌ قلبيٌّ معنويّ. وفي مثل هذا النزول يكون المعنويّ هو الحاكم، ولا معنى للألفاظ حينئذٍ مما يرجع إلى عالم السمع والكلام.

ويعزّز ذلك كلّه بقوله تعالى مؤكّداً الفكرة عينها: ﴿**قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ..**﴾ (البقرة: ٩٧).

إنّ آيات سورة الشعراء جعلت للنبيّ لساناً مبيناً لا يرجع إلى القرآن، بل إلى ﴿**لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾، وربما يشهد له أنّه قال بعد ذلك فوراً متحدّثاً عن القرآن نفسه: ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ**﴾ (الشعراء: ١٩٦)، مع أنّ الأوّلين لم تكن كتبهم باللغة العربيّة، فإذا كان القرآن

موجوداً في صحف الأنبياء الأوائل ـ كما ذكر أنّ بعضه موجود في صحف إبراهيم وموسى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ (الأعلى: ١٨ ـ ١٩) ـ فهو موجود لا بنحو اللغة العربيّة؛ فاللغة لا تقوّمه حينئذٍ، وإنّما المقوّم له هو روحه ومعناه.

يضاف إلى هذه الآيات، قولُه تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: ٥٨)، وقوله سبحانه: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدّاً﴾ (مريم: ٩٧)، فإنّ التيسير بلسان النبيّ معناه أنّه أعطاه إيّاه لكي يُنتجُه اللسانُ النبويّ.

محاولات ومناقشات في فهم النزول القلبي

لكنّ هذا الدليل قد يخضع لمناقشات، أهمّها:

المناقشة الأولى: ذكر بعض العلماء والمفسّرين أنّ الإشارة إلى القلب هنا مع أنّه نزل عليه، إنّما هو للتدليل على حفظه، وأنّه محفوظٌ متمكّن في قلبه لا يجوز عليه التغيير[١]. وعليه فلا يكون في الآية إشارة إلى ما يذكره المستدلّ هنا.

وهذا المعنى لا بأس به، إذ تتحمّله اللغة، لكنّه لا شاهد له ولا قرينة، بل قال فيه بعضٌ بأنّه تأويلٌ مخالفٌ للظاهر[٢].

المناقشة الثانية: إنّ الآية إنما عبّرت بالقلب؛ لأنّه هو المخاطب حقيقةً، فهو موضع التمييز والاختيار، قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦)، وقال: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فالقلب هو مركز العقل والفقه والفهم والتمييز والتذكّر، لهذا جاء الحديث عنه هنا[٣].

وهذا الوجه أجود من سابقه، وقريب إلى الذوق اللغوي والعرفي. واللافت أنّ القرآن وصف القلب والوعي[٤] بأنّهما مركز الحواس، فكأنّ الحواس تتعطّل بتعطّلهما، قال تعالى:

---

(١) راجع: بحار الأنوار ٥٨: ٢٢؛ والتبيان ٨: ٦٢؛ وجوامع الجامع ٢: ٦٩٠؛ وزاد المسير ٦: ٥١؛ والتفسير الكبير ٣: ١٩٦، و ٢٤: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) انظر: رياض السالكين ١: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٣) انظر: بحار الأنوار ٥٨: ٢٢ ـ ٢٤؛ وراجع: الميزان ١٥: ٣١٨؛ والتفسير الكبير ٢٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٤) فسّر النحّاس الآية بأنّه نزل على قلبك فيعيه قلبُك، فانظر: معاني القرآن ٥: ١٠٣، وراجع: تفسير الواحدي

﴿فَإِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعُمْيِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (الروم: ٥٢ ـ ٥٣)، هذا شاهد على الربط بين الحواس وبين مركز الوعي الذي ترجع إليه بحسب النصّ القرآني. بل قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: ١١)، فقد نسب الرؤية للفؤاد، في إشارة لشدّة هذا الربط المشار إليه، بناءً على المعراج الحسّي المشهور عند الإماميّة.

وبناءً عليه، فإذا دلّ دليلٌ على النزول اللفظي أو على العلاقة الحسيّة الخارجيّة مع المَلَك أو الصوت، كان بالإمكان ـ وبعرفيّة ويُسر ـ الجمع بين الأدلّة بمثل هذا الوجه، لكن سنرى ـ بإذن الله ـ أنّ بحثنا هنا لا يحتاج إلى هذا كلّه.

المناقشة الثالثة: أن يكون المراد الإشارة إلى جعل قلب النبي متأدّباً بآداب القرآن[١]؛ لهذا كان خُلُقه القرآن، وربما كان مقصود من قال: إنّه إشارة لصلاح قلبه[٢].

وهذا الكلام خلافُ الظاهر جداً، وحتى لو لم تكن عليه في البين قرينة، فإنّه غير متذوّقٍ عرفاً، وهذا واضح[٣].

المناقشة الرابعة: حتى لو سلّمنا أنّ النزول هنا على القلب، وليس على السمع أو برؤية حقيقيّة لمَلَك خارجي بالعيان الحسّي، كما يُنقل عن بعض الفلاسفة، فهذا لا يؤثر على النزول اللفظي، وإنّما يؤثر على سائر الأدلّة الدالّة على جملة ظواهر الوحي حال نزوله؛ وذلك أنّه إذا دلّت ظواهر الشرع على أنّ النبيَّ ينزل عليه المَلَك فيراه بصورة دحية الكلبي أو غيره، ويجلس بين يديه ويخاطبه وهو في وسط السماء أو غير ذلك، فهذا قد يعارض النزول القلبي الظاهر في وجود حالة معنويّة غير حسيّة؛ لكنّه لا ينافي النزول اللفظي؛ لأنّ النزول اللفظي ـ كما قلنا في النزول المعنوي ولو مع اختلاف الأقسام ـ يمكن تصوّره على نحوين:

١ ـ أن تقع تلك الظواهر الحسيّة الخارجية، فيسمع الكلمات بأذنه الحسيّة العادية، كيفما فسّرنا ذلك، وهنا يتحقّق النزول اللفظي عندما تكون الكلمات عينها ويطلب منه أن ينقلها بحرفيّتها.

٢: ٧٩٦؛ وتفسير السمعاني ٤: ٦٦؛ وتفسير البغوي ٣: ٣٩٨.

(١) انظر: رياض السالكين ١: ١٥٨.

(٢) انظر: الميزان ١٥: ٣١٩.

(٣) انظر: رياض السالكين ١: ١٥٨.

هذا الشكل للنزول اللفظي يعارض ظاهر هذه الآية، أو على الأقل، لا تعطيه هذه الآية ولا يفهم منها سنخ أحداث من هذا النوع، بل مناخها مختلف تماماً عن ذلك.

٢ ـ أن لا تقع تلك الظواهر المذكورة في النصوص الدينيّة، فيحصل النزول القلبي في عالم متعالٍ عن هذا العالم المادّي المحسوس؛ لكنّ هذا لا يعني أنّ النبيَّ بعد خروجه من الوحي أو إذا جاز التعبير الصوفي: عندما يحين الصحو بعد المحو، يجب بالضرورة أن يكون قد انتقشت في قلبه الحقائق والمعارف فقط، بل لا مانع أن ينتقش في قلبه ووجدانه الألفاظ. والألفاظ كما تُعطى عبر الحسّ يمكن أن تُعطى عبر التخاطب الروحي أيضاً، وربما للاستئناس فقط نذكرّ بأنّ الانتقالات الذهنيّة للناس عادةً والتي تقع داخل روحهم وعقلهم تكون بواسطة الألفاظ القلبيّة أيضاً. إذاً، أيّ مانع أن يصحو النبي من غشية الوحي وهناك ألفاظ منقوشة في صفحة قلبه، ولهذا يقوم بترديدها، ويطالبه الوحي في آيات سورة القيامة أن لا يعجل بها أو يخاف من تلاشيها في أعماقه، فيما سمّاه القرآن نسياناً.

بل لعلّ بعض الروايات التاريخيّة توحي بذلك، مثل حديث بدء الوحي في بعض صيغه، حيث جاء فيه: «..حتى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته، ورحم العباد بها، جاءه جبريل بأمر الله، فقال رسول الله ﷺ: فجاءني وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ. فقلت: ما أقرأ، فغتني حتى ظننت أنّه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ. فقلت: ماذا أقرأ؟ وما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود إليّ بمثل ما صنع بي. قال: اقرأ باسم ربّك الذي خلق إلى قوله: علّم الإنسان ما لم يعلم. قال: فقرأته. قال: ثم انتهى، ثمّ انصرف عنّي وهببت من نومي وكأنّما (فكأنّما) كتب في قلبي كتاباً..»[1]. فإنّ تعبيره الأخير هذا ربما يساعد على ما أشرنا إليه.

فالنزول القلبي لا يساوق النزول المعنوي، بل يعمّه والنزول اللفظي معاً، تماماً كما النزول اللفظي بالمعنى الواسع لا يساوق إلهيّة الألفاظ القرآنيّة التي بين أيدينا اليوم كما قلنا سابقاً، فلا ينبغي الخلط بين المفاهيم.

وبهذا يمكن تفسير الآية الأخرى الدالّة على نزول جبريل على القلب، بلا حاجة للتأويل أو

(١) تاريخ الطبري ٢: ٤٨ ـ ٤٩؛ وانظر: تاريخ مدينة دمشق ٦٣ ـ ١٢ ـ ١٣؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ١: ١٣١.

للتصرّف في ظواهر الآيات.

المناقشة الخامسة: إنّ الحديث عن أنّ القرآن كان موجوداً في زُبُر الأوّلين؛ فهو غير واضح في المقام؛ وذلك أنّ هذه الآية لا تريد أن تتحدّث عن وجود عين القرآن في كتب السابقين، وإنّما ـ ويكفي الاحتمال المسقط للاستدلال بحيث يؤدّي إلى الإجمال ـ الإشارة إلى أنّ خبر القرآن، أو بعضه، موجود عند الأوّلين، كخبر نبوّة نبينا محمّد، كما يظهر من غير واحد من المفسّرين أيضاً[١]، ويؤيّد ذلك قولُه بعد تلك الآية مباشرة: ﴿**أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرائيلَ**﴾ (الشعراء: ١٩٧)، فهل يريد المستدلّ هنا أن يقول: إنّ القرآن موجودٌ بعينه عند علماء بني إسرائيل في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله؟ ولو كان الأمر كذلك فلماذا الإتيان بدينٍ جديد بدل بعث بعض أهل الكتاب كي يكشفوا ما في دينهم؟ وما معنى أنّ القرآن مصدّق ومهيمن؟!

المناقشة السادسة: إنّ تيسير القرآن بلسان النبي، كما يصدق على الترجمة النبويّة، يصدق أيضاً أنّه بيّنه للناس عبر النبي، فبدل أن ينطق الله به، نطق به النبي، وهذا معنى عرفي تماماً.

بهذا يظهر أنّ الاستدلال بهذه الآيات هنا لا يفيد النزول المعنوي خاصّة.

وقفة نقديّة مع نظريّة العلامة الطباطبائي في النزول القلبي

يذهب العلامة الطباطبائي إلى ردّ كلّ القراءات التي طرحت في تفسير النزول القلبي، أو تخريج استخدام كلمة القلب في الآيات المتقدّمة، ليُقدّم تفسيراً خاصّاً طرحه في دائرة الاحتمال الذي سعى لتقويته.

ويقوم تفسير الطباطبائي على أنّ الوحي كان ينزل على قلب النبيّ وليس على حواسه، فلم تكن حاسّة السمع ولا البصر لتُستخدم حال الوحي، وإنّما كان النبيُّ يتصل بالوحي عبر القلب دون مشاركة الحواس الظاهرة، فكانت تأخذُه إغماءة تسمّى بُرَحَاء[٢] الوحي، وداخل هذا الإغماء كان الوحي ينزل.

لكن حتى يتمكّن الطباطبائي من الجمع بين هذه الظاهرة وما جاء في الكتاب والسنّة عن

---

(١) انظر ـ على سبيل المثال ـ: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن ١٣: ١٣٨.

(٢) البرحاء في اللغة الشدّة، ومنه الضرب المبرح أي الشديد.

حصول سمع وبصر وكلامٍ وألفاظ في الوحي، سعى للقول بأنّ النبيَّ كان يملك في الوحي سمعاً وبصراً غير حسّيّين بهما يسمع ويُبصر، ولم يكن السمع والبصر عبر الأدوات الحسيّة، وبهذه الطريقة يتمّ التوفيق بين الظواهر والنصوص بأجمعها.

ولكي يُبرهن العلامة على مراده هذا، ذكر أنّه لو كان النبيُّ يسمع ويبصر بحواسه المادّية، لكان المفترض أن يشاركه في ذلك من كان يحضر معه؛ لاشتراك الجميع في المناخ الحسّي الواحد، فكان المفترض ـ وفقاً لقوانين الطبيعة ـ أن يرى الجميع ذلك، وفي الروايات ما يفيد أنّه كان ينزل عليه الوحي وهو بين الناس أو على دابّته أو ما شابه ذلك، فهذا كلّه شاهد على أنّ السمع والبصر ما كانا بالأدوات الحسيّة المتعارفة.

وقد أشكل الطباطبائي على نفسه بأنّه من الجائز أن يكون الله تعالى قد صرف حواس غير النبيّ عما تناله حواسه حال الوحي، ثم أجاب بأنّ هذا يوجب هدم بنيان التصديق العلمي؛ إذ لو جاز هذا الخطأ العظيم على الحواس، وهي مفتاح العلوم الضروريّة والتصديقات البديهيّة وغيرها، لم يبقَ وثوقٌ بشيءٍ على حدّ تعبيره[1].

وليس بحثنا هنا في هذا الفصل عن حقيقة الوحي حتى نخوض في هذه الموضوعات، وقد بحثنا ذلك باختصار فيما تقدّم، لكن من باب الإشارة إلى الموضوع؛ لاتصاله بالآية التي نحن فيها نعلّق بالقول:

أوّلاً: لماذا نحتاج إلى فرض سمعٍ وبصر من نوعٍ آخر، مع أنّ المهمّ هنا هو المسموع والمبصَر، فإذا كانا مجرّدين، عنى ذلك أنّ التعبير بالسمع والبصر نوعٌ من المجاز ليس إلا، فنتورّط في التجويز والتطويع في تلك النصوص الدالّة على سمعٍ وإبصار ونحوهما، ومن ثمّ فتسمية الموقف سمعاً وبصراً مجرّد تعبير نختلقه لأنفسنا، وهذا لا ينافي حينئذٍ دعوى القائل بالنزول المعنوي والإلهام العلمي؛ لأنّ السمع والبصر سيكون معناهما الإدراك والمعرفة، تماماً كما هما في حقّ الله سبحانه.

أما إذا كان المسموع والمبصَر في الوحي أموراً حسّية، فإذا فرضنا وجود معنى حينئذٍ لأن يكون هناك سمع وبصر غير حسيَّين، لكنّه لن ينفع العلامة الطباطبائي في تفسير سبب عدم

(١) انظر: الميزان ١٥: ٣١٧ ـ ٣١٨.

رؤية المحيطين للنبيّ لظواهر الوحي المنتمية إلى المسموع والمبصَر، فصار الإشكال الذي وجّهه للآخرين بعينه نقداً عليه!

إذن، فماذا يريد العلامة أن يقول؟! وهل يقصد المنام أو غيره؟!

ثانياً: إنّ روح القضية تكمن في الربط والتوفيق بين الحسيّة وبين عدم رؤية الآخرين وسماعهم لظواهر الوحي؛ وهذا ما اضطرّ الطباطبائي للحديث عن سمعٍ وبصر غير حسيّين، مع أنّه لا يوجد أيّ حاجة لذلك؛ فليس كلّ مبصَر ومسموع بالذي تناله حواسّ الإنسان، كما ثبت في العلوم الحديثة، فالسمع البشريّ لا يسمع إلا إذا كان الصوت بدرجة معيّنة، وكذلك الإبصار يختلف، وقد ثبت أنّ الحيوانات ترى بخلاف ما نرى، حيث لا ترى بعض الألوان، وقد ترى ما لا نراه كما في الليل، وقد تسمع ما لا نسمع، كما قيل عن النمل وكثير من الحيوان، فأيّ مانع أن يكون المَلَك قد ظهر ـ على تقدير أنّه ليس بنفسه محسوساً ـ بصورة حسيّة وبصوت حسّي في مناخ حسّي خاصّ لا تناله العين الإنسانيّة العاديّة ولا السمع البشري، والله تعالى أقدر نبيَّه على السماع؟ فكأنّه منحه وسائل رؤية أو سمع إضافي، كما هي الآلات الحديثة اليوم التي تمنح البشر رؤية ما لا يرونه بالعين المجرّدة؟

وليس هذا بالأمر بالغريب، فهذا سليمان النبيّ قد سمع النملة ـ بناء على أنّه عرف ذلك بالسماع ـ وهي تتكلّم، مع أنّ كلامها حسّيٌّ وليس غير حسّي، فهنا حصلت قوّةٌ مضاعفة في الحواسّ أقدرت النبيّ سليمان على سماع ما لا يسمعه غيره، تماماً كما أدوات الرؤية الحديثة التي تُقدرك على رؤية ما لا يراه غيرك بالعين المجرّدة، بل هذا ما قيل عن يعقوب أيضاً عندما قال: ﴿..**إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلا أَنْ تُفَنِّدُونِ**﴾ (يوسف: ٩٤)؛ فإذا فسرّ الوجدان هنا بالشمّ دون وجود مجاز في البَين، دلّ ذلك على أنّه قدر على شمّ ريح يوسف عن بعد مسافة طويلة بين مصر وفلسطين. وريحُ يوسف أمر حسّي وليس يفوق الحسّ، وهكذا.

إذن، ما هي الحاجة لافتراض سمعٍ وبصر غير حسّيين؟

أمّا الإغماءة الموجبة لخروج النبيّ عن السمع والبصر الحسّيين، فلو ثبتت هذه الروايات، فهذه تحدث في بعض أشكال الوحي، لا في جميعها، إذ في بعضها الآخر لا يوجد شيء من ذلك، بل المشهد يكون كلّه حال اليقظة دون نوم أو إغماء، ويمكن فرض أنّ انتقاش الألفاظ هنا يكون

عبر ما قلناه نحن.

وبهذه الطريقة يتمّ الجمع بين النصوص، والمناخ الإعجازي يسمح بذلك كلّه أيضاً.

ثالثاً: إنّ حديث الطباطبائي عن انهيار الأسس العلميّة وسقوط التصديق العلمي إذا لم نأخذ بدعواه أو أخذنا بدعوى الآخرين، فيه بعض الغرابة؛ لأنّ أقصى ما هنالك هو الحديث عن عجز الحسّ الإنساني عن إدراك تمام الماديات والتي قد تكون محسوسة لغير البشر كبعض الحيوانات؛ لا خطأ الحسّ فيما أدرك. وفرقٌ بين الخطأ والنقصان، فغاية ما يفيده قولنا هو أنّ النبي قد رأى أشياء لم يرها غيرُه، أو سمع بأشياء لم يسمعها غيره، وهذا واقعٌ كلَّ يوم، فيفيد ضعف الحواس عن إدراك تمام الماديات أو المحسوسات، لا خطأها في الذي أدركته.

هذا، بصرف النظر عن موضوع خطأ الحواس في دراسات علم المعرفة مما لا نخوض فيه فعلاً. والخطأ فيها أحياناً، لاسيما في ظروف إعجازيّة أو استثنائيّة مما لا يمنعه المناخ الأيديولوجي.

بهذا يظهر إمكان إبقاء السمع والبصر على حسيّتهما دون افتراض تأوّل فيهما، ومع ذلك يتمّ الجمع بين النصوص في المقام.

خلاصة الموقف من موضوعة النزول القلبي والمعنوي

ومن مجمل ما تقدّم، يظهر أنّ النزول القلبي لا يُثبت النزول المعنويّ دون اللفظي، نعم الجمع بين النزول القلبي المستفاد من الآية أنّه هو الوحي القرآني وسائر النصوص الدالّة على الوحي عبر رؤية المَلَك وسماعه و.. بحثٌ آخر يتصل بتحليل حقيقة الوحي لا بمعرفة الموحى به إلى النبيّ، فإذا ثبت قرآنياً أنّ النزول قلبيٌّ فقط بالنسبة لخصوص القرآن كلّه[1] كان لا بدّ إمّا من طرح الروايات التي تتحدّث عن أشكال أخرى للنزول أو حمل النزول القلبيّ على التخريج الثاني المتقدّم؛ لأنه الأقرب إلى الذوق العرفي نتيجة القرينة الخارجيّة.

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ: القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن ١: ١١٦.

النظريّة الثالثة

جبرائيليّة اللفظ القرآنيّ وإلهيّة المحتوى

توضيح النظريّة ومحاولة اكتشاف منطلقاتها

تذهب هذه النظرية الثالثة التي لم نعثر على من بحثها بتفصيل أو تبنّاها، سوى مثل ما نقله الزركشي ـ كما قلنا سابقاً ـ عن السمرقندي عن بعضهم الأخذ بها.. تذهب إلى أنّ الله تعالى أوحى المعاني والعلوم والحقائق والمعارف القرآنيّة إلى جبريل الأمين، وأنّ جبرائيل قام بصناعة الألفاظ لها، ثم أوحى المعنى واللفظ معاً إلى النبيّ محمّدﷺ، ليكون الأخير مجرّد مبلّغٍ لا يُساهم في إنتاج القرآن لا لفظاً ولا معنى.

وبهذا تقترب هذه النظريّة من نظريّة النزول اللفظي من حيث عدم تدخّل شخص النبيّ في شيء، فيما تقترب من نظريّة النزول المعنوي من حيث إنّ الألفاظ غير إلهيّة.

وبتحليل هذه النظريّة، قد نلمس لها بعض الآيات القرآنيّة التي تدلّ عليها، فقد يُستند لها إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ذِيْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِيْ العَرْشِ مَكِيْنٍ مُطَاْعٍ ثَمَّ أَمِيْنٍ**﴾ (التكوير: ١٩ ـ ٢١)، فإنّ الرسول الكريم المقصود هنا ـ كما قالوا ـ هو جبريل الأمين، والآية تقرّر أنّ القرآن قولُه، والقولُ هي الألفاظ والكلمات، فتكون هذه الآية ناسبةً الألفاظ إلى ملاك الوحي.

بل قد يُستشهد هنا أيضاً بقوله سبحانه: ﴿**نَزَلَ بِهِ الْرُوْحُ الأَمِيْنُ عَلَىْ قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ بِلِسَاْنٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْنٍ**﴾ (الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥)، على تقدير أن يكون المعنى: إنّ الروح الأمين أنزله باللغة العربية، لا أنّه أنزله عربياً، فكأنّ اللغةَ منتمية إلى جبريل.

وربما يؤيَّد هذا أيضاً بما ورد عن مقاتل بن حيان قال: «كلامُ أهل السماء العربيّة، ثمّ قرأ: ﴿**حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: ١ ـ ٤)»[1]. وكذلك ما هو قريب من ذلك مما يفيد أنّ يعرب بن قحطان تعلّم لغة

---

(١) الكوفي، المصنّف ٧: ١٥١.

أهل السماء، وهي العربيّة، فيما نقل عن أنس بن مالك[1]، وفي رواية ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ العربية كلام أهل الجنّة، والعربية كلام أهل السماء، وكلامهم إذا وقفوا بين يدي الله عزّ وجل في الموقف»[2].

هذا ما قد يُتصوَّر دليلاً لهذه النظريّة، وربما دفعهم لذلك أيضاً عدم ثبوت إلهيّة الألفاظ مع عدم ثبوت نبويّتها أو وجود المحذور في ثبوت نبويّتها، فاختاروا حلاً وسطاً، أو أنّهم لم يتعقّلوا أن تكون اللغة بين الله والملاك لغةً بشريّة، فلابدّ أن تكون بنوع من الاتصال الميتافيزيقي، على عكس الارتباط بين الملاك والنبيّ، حيث يمكن تصوّر اللغة البشريّة فيه، فتبنّوا هذه القراءة المتوسّطة بين الاثنتين.

وقفات مع نظريّة دور جبريل في إنتاج القرآن

ولنا وقفات هنا:

الوقفة الأولى: إنّ توصيف القرآن بأنّه قولُ رسولٍ كريم لا تعني أنّ ألفاظه منه؛ وذلك أنّها إذا جعلت القرآن منتسباً إلى الرسول، فالمفروض أن ننسب اللفظ والمعنى إليه؛ لأنّ القول عبارة عن الألفاظ التي لها معانٍ، فالتفكيك بينهما لا مبرّر له هنا؛ وإذا لم تجعل هذه الآيةُ القرآنَ منتسباً إلى الرسول بَطَلَ الاستدلال.

وقد كنّا قلنا سابقاً: إنّ نسبة القول إلى شخصٍ ما مع سمة لقب الرسول فيه حال النسبة، يراد منه نسبة القول إلى المرسِل، فعندما نقول: هذا كلام رسول الملك، فالمراد الإشارة إلى انتسابه إلى الملك، لا كونه منه شخصيّاً، وبهذا لا يتمّ الاستدلال، ولا أقلّ من الإجمال.

الوقفة الثانية: إنّ تنزيل الروح الأمين للقرآن بلسانٍ عربي، كما جاء في سورة الشعراء، لا يعني إطلاقاً أنّ المنتِجَ للنصّ هو جبريل؛ لأنّ الجارّ والمجرور في «بلسان» إمّا راجعان إلى «ليكون من المنذرين» أو إلى «نزل». وعلى التقدير الأوّل لا ربط لجبريل بها، وعلى التقدير الثاني غاية ما تفيده أنّه نزل به بلغة عربيّة، لا أنّه هو الذي جعله لغةً عربيّة، والرسول يقال عنه: أتى

---

(١) السيوطي، الدرّ المنثور ١: ٩٦؛ وتفسير الآلوسي ١: ٣٤٢؛ وتاريخ ابن عساكر ١: ٣٥٤؛ والحموي، معجم البلدان ١: ٣١٠.

(٢) تاريخ ابن عساكر ٥: ٤٧٦.

الرسول بالكتاب المفيد، أو أتى بالصورة الجميلة، دون أن يعني ذلك أنّ وصف الفائدة أو الجمال قد أضفاهما الرسول على الكتاب، وهذا واضح؛ فلا ربط للآية بما نحن فيه.

ولعلّ ما يؤيّد ما نقول أنّ الآية السابقة على هذه الآية مباشرةً تنصّ قائلة بأنّ القرآن تنزيلٌ من ربّ العالمين، فهي تُثبت التنزيل لله، ثم تبيّن نزول جبريل به، وهذا كما يعطي احتمال نسبة فعل جبريل لله، كذلك يعطي احتمالاً بأنّ المنزِّل هو الله، وجبريل ليس سوى محض واسطة لا دور لها.

الوقفة الثالثة: إنّ كون كلام أهل السماء هي العربيّة، لا يدلّ على أنّ جبريل هو الذي عرّب معاني القرآن، فلا يصلح هذا الوجه حتى للتأييد، علماً أنّ الروايتين الأوليين غير مرويّتين عن النبيّ؛ فلعلّهما اجتهادٌ أو غيره، وأمّا الرواية الأخيرة عن ابن عمر فهي مرويّة عن النبيﷺ، لكن في سندها أحمد بن عبد الرحمن الطرائفي، وهو رجلٌ لم أعثر له على توثيق.

وعموماً يصعب على مذهب الوثوق الاطمئناني في حجيّة الأخبار الأخذُ بالروايات المادحة أو الذامّة لأقوام وقوميّات كالعرب أو الفرس أو الترك أو الديلم أو الأكراد أو البربر أو غيرهم، وكذلك الأماكن والبلدان وثمارها وأنهارها إذا امتازت بها، ولغاتها وبعض عاداتها.. وفقاً لما ينقله جلال الدين الآشتياني عن السيد حسين البروجردي[1] من التوقّف في مثل هذه الروايات إلا مع حشد شواهد وقرائن إضافيّة كما بحثناه مفصّلاً في مباحث حجيّة السنّة المحكيّة وأخبار الآحاد.

ومثل هذا الموضوع الذي نحن فيه، دارت حوله وحول أمثاله من تفضيل العرب أو العجم أو ذمّهما صراعات فوق وتحت الطاولة في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى، فهذا العدد القليل من الروايات لا يصلح لشيء في المقام.

الوقفة الرابعة: إنّ فكرة أنّ اللغة الواسطة بين الله وجبريل لا يُعقل أن تكون العربيّة، لو تمّت، لها علاقة بالمحادثة بين الله وملائكته وهويّة وجود هذه المحادثة ونمطها، لكنّ ما نحن فيه مختلف، وهو أنّ جبريل حمل نصّاً بشريّ اللغة من الله، ولا نملك أيّ معلومات تنفي مثل هذه الفرضيّة، فهذا في تقديري من الرجم بالغيب؛ فنحن لا نعرف شيئاً عن مدى إمكانية

---

(١) انظر: جلال الدين الآشتياني، پيرامون تفكّر عقلي وفلسفي در اسلام، مجلّة كيهان انديشه، العدد ١: ١٨.

حصول ذلك، بل ربما يكون شبيه النواقل السلكيّة واللاسلكيّة اليوم والتي تنقل الكلمات بواسطة حركات كهربائيّة أو الكترونيّة أو غيرها، مع فرض أنّ منتج الكلمات هو المرسِل، وأنّ الوسائط نقلت الكلمات بطريقة مختلفة على شكل رموز، لكنّها أوصلتها بطريقة مطابقة للنصّ المرسَل.

بل لو صحّ هذا، فكيف استطعنا تبرير الأمر في إنتاج جبريل للألفاظ؟! فإذا كان جبريل والنظام الترابطي بين الملائكة خارج سياقات اللغات البشريّة، فكيف تمكّن جبريل من إنتاج الألفاظ؟!

بهذا كلّه يتبيّن أنّ نظريّة جبرائيليّة الألفاظ القرآنيّة لا دليل عليها، لكنّ المشكلة الأعقد هنا أنّ روح هذه النظريّة من شأنه أن يطيح بنظريّة النزول اللفظي؛ وذلك أنّ عمدة الأدلّة التي اعتمدناها سابقاً في إثبات نظريّة النزول اللفظي كانت آيات سورة القيامة، وأقصى ما تدلّ عليه أنّ النبي كان يتلقّى الألفاظ، وبهذا نفينا اللفظيّة النبويّة لصالح اللفظيّة الإلهية، لكن بعد دخول آية سورة الشعراء الدالّة على أنّ القرآن أنزله جبريل على قلب النبيّ، وبنينا على أنّ ظاهرها أنّ الوحي القرآني هو وحي جبريلي بأكمله، وليس وحياً إلهياً مباشراً وفاقاً للسيوطي[1] وخلافاً لما يقال من أنّ الشيعة اعتبروا الوحي القرآني منوّعاً بين المباشر والجبرائيلي، تصبح آيات سورة القيامة نافية لنبويّة الألفاظ، لكنّها غير مثبتة لإلهيّتها؛ لأنّ المفروض أنّ الله تعالى ينسب القراءة لنفسه: «فإذا قرأناه» فيما القراءة في واقع أمرها لجبريل، وهذا كثير في القرآن مثل موضوع التوفّي وغيره، فلا يحرز بعد ذلك أنّ اللفظ لجبريل أو لغيره؟!

هذا، وبصرف النظر عن الفائدة المعرفيّة في هذا الخلاف بين أنّ اللفظ من الله أو من جبريل بعد كون الوحي لفظيّاً، وهل هناك معنى معقول لأن يكون جبريل قد خضع لمؤثرات زمكانيّة في إنتاج اللفظ، أو أنّ إنتاجه اللفظ ليس إلا انعكاساً لإنتاج الله له، فلا يصحّ التعامل مع جبريل بطريقة تعاملنا مع بشريٍّ يخضع لمؤثرات من هذا النوع الذي يستهدفه القائلون بالنزول المعنوي مثلاً هنا..

.. بصرف النظر عن هذا كلّه، يمكن الاستناد إلى آية الاستجارة التي تنسب الكلام إلى الله

(١) انظر: الإتقان ١: ١٢٨.

تعالى، فتأمّل. أو نقول بأنّ فرضيّة دور جبريل ليست سوى فرضية محضة، ولو صحّ الأخذ بها فإنّه سيكون من الميسور لنا خلق فرضيات كثيرة، من نوع وجود واسطة بين الله وجبريل، هي التي حوّلت النصّ إلى لغة بشريّة!

النظريّة الرابعة

الإنشاء النبويّ للقرآن لفظاً ومعنى

سبق لنا أن تعرّضنا ـ لدى بيان المشهد التاريخي ـ أنّ هذه النظريّة تقع ضمن سياقين:

السياق الأوّل: سياق إنكار البُعد الماورائي في الوحي ومصدره، وهو ما يقوله بعض المستشرقين وأمثالهم.

وهذا السياق تحدّثنا عن بعض مظاهره في دراسة حقيقة الوحي، وعلّقنا عليه. ومن الطبيعي أنّ الحوار معه حوارٌ في الأصول التحتيّة، أي في أصل ماورائيّة الوحي، ولا معنى لأن يكون الحوار معه في النزول اللفظي والمعنوي بنفسيهما، لهذا لا يدخل ضمن دائرة بحثنا على مستوى هذه المرحلة.

السياق الثاني: سياق الإيمان بماورائيّة الوحي ومصدره واتصاله بالله سبحانه، وفي هذا السياق تأتي بعض نظريّات التجربة الدينيّة التي ترى أنّ الله أعدّ نبيَّه لبلوغ مرتبةٍ يمكنه من خلالها الإتيان بالقرآن الكريم على الشكل الذي هو عليه الآن.

البحث في هذه النظريّة، وفقاً لهذا السياق، يكون في مرحلتَين:

المرحلة الأولى: في القراءة الفلسفية الخالصة لأصل صحّة هذه النظريّة بما هي رؤية منفصلة في حقيقة الوحي، ومدى توفّر شواهد عليها، وهنا يكون الجواب عن هذا السؤال: هل الوحي ظاهرة متصلة أو مفارقة؟

هذه المرحلة هو ما بحثناه في الفصل الأوّل المخصّص لدراسة نظريّات الوحي وتأثيراتها على موضوع بحثنا، فلا نعيد.

المرحلة الثانية: في القراءة الداخل ـ دينيّة لهذه النظريّة، بمعنى أنّ مُخْرَج الوحي بنفسه (القرآن في محلّ البحث) هل يوافق على هذه الرؤية من زاوية اعتبارها النزول اللفظي والمعنوي من صنع النبيّ أو لا؟ هذا ما سنشير إليه هنا.

وليُعلَم أنّ نظريّة النزول اللفظي والمعنوي النبويّ، ليست لديها أدلّة خاصّة على انتساب اللفظ للنبيّ غير عين طرحها لتصوّراتها في أصل حقيقة الوحي إجمالاً، وما طرحته نظريّة النزول المعنوي مما أسلفناه سابقاً، وهذا على عكس النظريّات الثلاث السابقة؛ فإنّ كلّ واحدة من هذه النظريّات لديها أدلّة خاصّة حول رؤيتها في بشريّة أو إلهيّة اللفظ القرآني غير تصوّرها الأصلي عن ظاهرة الوحي.

وعلى أيّة حال، فإنّ مختلف البحوث السابقة التي طرحناها والأدلّة المختلفة، خاصّة في عرض النظريّة الأولى هنا، يوصلنا إلى أنّ الذي يبدو من مراجعة النصوص القرآنيّة والحديثيّة، أنّه لا يُحرز وجود وحي بمفهومه الديني غير هذا الذي دلّت عليه الأحاديث والآيات، ونحن نجدها دالّةً على:

١ ـ المفارقة؛ فإنّ تعابير التنزيل والإنزال والإيحاء والإلقاء والقراءة والتلاوة وغيرها، والتي وردت في عشرات النصوص القرآنية، فضلاً عن الحديثيّة، ظاهرةٌ كلّها في وجود مفارقة، وأنّ شيئاً ما نزل من عند الله تعالى وأعطي للنبي أو ألقي إليه أو قُرأ عليه، وليس إنتاجاً ذاتيّاً. والحمل على التجوّز أو المعاني الباطنيّة هو المحتاج إلى دليل.

وقد سبق أنّ أشرنا في ثنايا البحوث السابقة، مراراً وتكراراً وفي أكثر من مناسبة، إلى الأدلّة التي تصلح لنقد النظريّة الرابعة هذه، وذلك في سياق عرض أدلّة النظريّة الأولى، فراجع حتى لا نطيل.

لكنّ هذه المفارقة، ليس من الضروري أن تكون حسيّةً بل قد تكون قلبيّة، تنتقش فيها الألفاظ والمعاني في قلبه، كما بيّنا سابقاً، والحسيّة مدلول عليها بالأحاديث، ومشار إليها بآيات سورة القيامة وأمثالها.

٢ ـ قد يبدو من بعض الآيات أنّ للقرآن وجوداً سماويّاً لا نعلم حقيقته، هل هي مغايرة لهذا الذي بين أيدينا، وعلى الطريقة العرفانية أو لا؟ قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠)، وقال تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢)، وقال تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

فإذا قُبل هذا التفسير لهذه الآيات دلّ على أنّ النتائج التي يبتغيها القائلون بالنظريّة الرابعة هذه غير صحيحة، وأنّ القرآن له وجود مفارق وليس إنتاجاً ذاتيّاً للنبيّ.. وإلا كان لابدّ من النظر في معناها، وليس مورد بحثنا هنا.

نتيجة البحث

في اللفظ القرآني بين البشريّة والإلهيّة

من مطالعة نظريّات الوحي وحقيقته في الفصل الأوّل، ثمّ الانتقال للقراءات التفصيليّة في فكرة النزول اللفظي والمعنوي للقرآن، في الفصل الثاني، توصّلنا للآتي:

أ ـ إنّ سبيل المقاربات العقلانية والتحليلات الفلسفية العقلية الخالصة لحقيقة الوحي لا تستطيع أن تثبت لنا أو تنفي انتساب اللفظ إلى الله أو إلى جبريل أو النبيّ. إنّ هذه النظريّات برمّتها ليست سوى محاولات تفسيريّة للوحي في سياق منظوماتها المسبقة الأنطولوجية والإيبستمولوجيّة، لا أنّها تقيم دليلاً على كون الوحي على هذه الطريقة بالضرورة، إنّها تسعى لتقديم أقرب تفسير لظاهرة الوحي من منظورها، لا أنّها تقيم دليلاً على ذلك بحيث يفضي هذا الدليل لتعيين موقع اللفظ من الوحي ومنشئه.

هذه النظريّات تتلقّى الإخبارات الآتية حول وقائع الوحي لتقوم بقراءتها فلسفيّاً وكلاميّاً ونحو ذلك، ولا تنتج نظريّةً مستدلّة حول الوحي، وخاصّة أنّ الوحي ظاهرة جزئيّة أو ظواهر جزئيّة محدّدة، والبراهين الفلسفيّة لا تثبت أو تنفي الجزئيّات بعينها.

بل لقد قلنا في بحوث حقيقة الوحي المتقدّمة بأنّ إثبات وجود جوانب ميتافيزيقيّة للوحي بالنحو الذي يطرحه العرفاء أو الفلاسفة أمرٌ يحتاج لبحث مركّز وليس سهلاً إثباته، وأنّ الوحي تجربة نادرة رمزيّة مغلقة وشديدة التعقيد يصعب اكتشاف بِنيتها، أو أنّه ليس سوى ظواهر فيزيقيّة استثنائيّة أو نوع من اليقين النبوي الداخلي (مثل نفث الروع) أو نوع من المنامات الخاصّة أو هذه كلّها بحسب تنوّع طريقة الوحي.

ب ـ إنّ من أفضل الطرق للكشف عن مرجعيّة اللفظ في الوحي القرآني ـ بعد إغلاق سبيل العقل الاستدلالي ـ هو الوحي نفسه، وهو طريق يمكن أن يسلكه أكثر المؤمنين بالوحي، وقد رأينا أنّ الوحي يخبرنا ـ بطريق المباشرة تارةً وشبه المباشرة أخرى ـ أنّ المحتوى واللفظ من عند الله سبحانه، وليس للنبيّ دور في إنتاج أيّ منهما.

لكن ما يجب عليّ الإقرار به هو أن البحث النقدي هنا يؤكّد لي أن التوصّل لنتيجة المرجعيّة الإلهية في اللفظ القرآني لم يكن أمراً سهلاً، أو أنّ أدلّته قاطعة للغاية وبهذا الوضوح والصراحة، ومن ثمّ **فاليقين العقلائي** يُثبت نظريّة النزول اللفظي والمعنوي معاً، وليس اليقين البرهاني العقلي الخالص.

ومن مجمل ما تقدّم ظهر أنّ نظريّة النزول اللفظي والمعنوي معاً للقرآن الكريم هي الصحيحة والأوفر حظّاً، خلافاً للنظريّات الثلاث الأخرى.

نظريّات النزول القرآني
التأثيرات والمستلزمات العمليّة

تمهيد

أوّل تساؤل يطرأ على الذهن هنا: ما هي الفائدة من وراء هذا البحث كلّه؟ وهل تترتب نتائج ميدانيّة وهرمنوطيقيّة تُذكر عليه؟ هل نحن أمام تَرَفٍ فكريّ حول تحديد ما الذي نزل من عند الله تعالى: الألفاظ والمعاني أو المعاني خاصّة؟ أليس النبيّ معصوماً في التبليغ في الحدّ الأدنى فحتى لو صاغ هو بنفسه الكلمات، فأيّ مشكلة سوف تظهر بعد عصمته؟!

هذه الأسئلة مشروعة تماماً، حيث يجب أن ننظر في النتائج المترقّبة على صعيد هذه النظريّات، وهو ما سنقوم به في هذه المرحلة من البحث إن شاء الله تعالى.

لكن قبل كلّ شيء، أعتقد أن ثمّة أثر نفسي مباشر هنا، وهو زوال الهالة القدسيّة النفسيّة عن الألفاظ القرآنيّة، وفقاً لأكثر من تفسير لفكرة النزول المعنوي، وقد أشار لشيء شبيه بهذا الدكتور نصر حامد أبو زيد عند نقده فكرة قِدم القرآن وأمثالها، حين اعتبر أنّ هذا التصوير السماوي للقرآن والذي يجعله منقوشاً بصُحف غيبيّة متعالية منذ الأزل، هو الذي خلق هالةً للقرآن وكرّس استغلاق النصّ والاعتقاد بعُمق دلالاته وتعدّد مستوياتها، ودفع ـ برأيه ـ لتهيّب تفسيره واعتبار المساس بفهمه عمليّة معقّدة، بما حوّله من كونه دالّاً لغويّاً يحمل رسالة إلى أيقونة، وربما لهذا ـ برأيه ـ فُتح الباب على مصراعيه لاعتبار السنّة والموروث في القرن الأوّل بمثابة مرجع فهمي وتفسيري للقرآن والدّين معاً، كونها في نهاية المطاف كلاماً بشريّاً[1].

وعلى أيّة حال، فمجالات تأثير هذه النظريّات الأربع على منهج تعاملنا مع النصّ القرآني، يمكن توضيحها على الشكل الآتي:

(1) انظر: نصر حامد أبوزيد، مفهوم النصّ: ٤٢ ـ ٤٤.

١. اللفظ القرآني بين الصواب والخطأ، نقد مقاربة المنتظري في العلم الحضوري

يمكن هنا تصوّر الاستنتاجات الآتية:

أ ـ إذا بُني على أنّ الموحى ـ لفظاً ومعنى ـ من عند الله تعالى، وأنّ النبيّ لا يكذب ولا يخطأ في النقل، كان الوحي القرآني الذي بين أيدينا ـ بصرف النظر عن مسألة تحريف القرآن ـ دقيقاً في لفظه ومعناه، لا مجال لتسرّب الفساد إليه، وهذا واضح.

ب ـ إذا بُني على أنّ المعنى من عند الله تعالى واللفظ من صناعة النبيّ، وقُبِل بعصمة النبي عن الكذب في التبليغ لا الخطأ، فهنا يمكن تصوّر أن يشتبه النبيّ في كيفيّة اختيار الجمل المناسبة للمعاني التي أوحيت إليه، فيكون القرآن الذي بين أيدينا غير معلوم الصحّة على وجه الدقّة والجزم، وإن ارتفع الاحتمال في الصحّة بقوّة.

ج ـ إذا بني على النزول المعنوي مع عصمة النبيّ عن الخطأ والكذب والسهو والنسيان في التبليغ، فهنا سيكون النبيّ في اختياره الألفاظ غير مشتبهٍ بحيث يعطي خلاف المقصود أو يشير لأمرٍ هو على خلاف الواقع.

إذن، كلّما ناقشنا في نظريّة العصمة وامتداداتها داخل إطار التبليغ، ظهرت نتيجة ميدانيّة لهذا البحث على مستوى الصحّة والخطأ، وكلّما توقف هذا النقاش وثبتت العصمة المذكورة لم نجد نتيجة تُذكر لهذا الموضوع على هذا المستوى.

أمّا إقحام مسألة أنّ الوحي علمٌ حضوري وليس حصوليّاً، فلا مجال فيه للخطأ، كما ذهب إلى ذلك الشيخ حسين علي المنتظري (٢٠٠٩م)[١]، متابعاً مسالك العرفاء وأمثالهم، فهو قابل للنقاش:

أوّلاً: يجب إثبات حضوريّة الوحي، فهذا كلام ساد بين بعض العرفاء لكنّ المستدلّ هنا لم يُقم دليلاً عليه حتى نبني عليه هذه النتائج.

ثانياً: سلّمنا أنّ الوحي حضوريٌّ، لكنّ هذا لا يغيّر من واقع الحال شيئاً؛ لأنّنا لا نبحث في حضوريّة الوحي وحصوليّته، وإنّما في الموحى هل هو المعاني أو الألفاظ؟ فإذا بُني على المعاني

(١) انظر: المنتظري، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش: ١٦٥ ـ ١٧٠.

فقط فسوف لن يتطرّق الخطأ إلى انتقاش هذه المعاني على صفحة قلب النبي، نظراً لكونها قد عُلمت بالعلم الحضوري، لكنّ تحويلها إلى ألفاظ لم يكن جزءاً من الوحي حتى يُجعل من العلم الحضوري أو فروعه، بل هو حصوليّ بالتأكيد وفقاً لنظريّة النزول المعنوي، فمن دون قانون العصمة لن تنفع الحضوريّة هنا، ومع قانون العصمة سنأمن الخطأ بلا حاجة إلى العلم الحضوري، فتعليق البحث هنا أو ربطه بالعلم الحضوري مما لا نجد له مبرّراً معقولاً.

واللافت أنّ الشيخ المنتظري أقرّ في آخر بحثه بربط الموضوع بالعصمة، ولست أدري ما الفائدة المرجوّة على مستوى بحثنا ـ بعد ذلك ـ من وراء السعي خلف نظريّات العلم الحضوري والحصولي؟!

بهذا يتبيّن أنّه وفق النظريّة السائدة بين المسلمين من عصمة النبيّ في تبليغ الوحي، لا معنى لوجود نتائج عمليّة متمايزة بين النظريّات موضع بحثنا على صعيد الصواب والخطأ، فالنظرية العمدة هنا هي العصمة، وليست هوية الوحي أو الموحَى.

منهجان في التعامل مع ظاهرة معارضة القرآن للعلم والفلسفة، مقارنة وتقويم

لكنّ هذا لا يلغي التساؤل الذي يتحدّث عن وجود أخطاء تاريخيّة وعلميّة في القرآن الكريم كشف عنها العلم الحديث ودراسات الفلسفة والتاريخ، وبعبارة ثانية: تارةً نستخدم المنهج الإسقاطي العقلي، وأخرى نعتمد المنهج الاستقرائي الجزئي. وعامةُ المسلمين استخدموا المنهج الأوّل هنا دون الثاني، ومعنى ذلك أنّ عملية تقويم المعطيات العلميّة الموجودة في القرآن بدأت من تأسيس نظريّات عامّة وكليّة (كبرويّة) ذات نهج عقلي لِّمي تجريدي، مثل نظريّة العصمة، ثم أسقطت هذه النظريّات على نصَّي: الكتاب والسنّة الموجودين بين أيدينا اليوم، ولهذا لما وجد المفسّر المسلم نصّاً قرآنياً يعارض حقيقةً علميّة مكتشفة، انتَهَجَ سبيلَ التأويل، خالقاً أصولاً عامّة عُليا أُسقطت بدورها من الأعلى، تقول: إنّ القرآن لا يعارض العقل والواقع والحقيقة، فَأَوَّلَ النصَّ، وبهذا أقنع نفسه أنّه لا يوجد في القرآن ما يخالف الواقع والحقيقة.

هذا النهج من التعامل يختلف عن النهج الميداني الذي لا يسمح بولادة القاعدة المُسْقَطَة من

الأعلى قبل تتبّع المفردات؛ لأنّ المفردات تُنبؤ بدورها عن القاعدة سلباً أو إيجاباً، فعليّ أن ألاحظ المفردات بعيداً عن القاعدة المسقَطَة، ثم بعد ذلك أخرج باستنتاج.

ويذهب أنصار النهج الثاني، إلى أنّ نهجهم هو الأكثر منطقيّةً والأبعد عن الأدلجة والتطويع، فهو يحاكي الدلالة الحقيقيّة للنصوص، بعيداً عن التأويلات وليّ عنق الألفاظ والجُمَل، فهذا هو النهج الذي يفترض اتّباعه في دراسة علاقة القرآن بالحقائق العلميّة والفلسفيّة والتاريخيّة و..

من هنا، نلاحظ أنّ أنصار النزول المعنوي سلكوا ـ على ما يبدو ـ النهج الثاني هنا، فشعروا بظهور مشكلة عميقة بين النصّ والعلم، ولكي يفضّوا الاشتباك اعتقدوا بأنّ ما يضمن سلامة تعاطينا مع النصّ القرآني هو الأخذ بفكرة بشريّة الألفاظ؛ لأنّها تسمح بخطأ النبيّ في سكب الكليّات التي تلقّاها بالوحي في جُمل وكلمات، وذلك عبر القول بأنّه استخدم نظامه المفاهيمي ومعلوماته العلميّة المحدودة بإطار زمانه ليعبّر عن الحقائق العليا التي أتته من الوحي، فأخطأ لا في الترجمة ولا في التشبيه وإنما في المشبّه به.

وبهذا نجد أنفسنا أمام نظريّة اللبّ والقشر في القرآن، أو الجوهر والعرض في الدين، وأعتقد أنّ من طرح نظريّة النزول المعنوي ـ مثل سروش ـ أراد أن يصل إلى هذه النتيجة.

وتعليقاً على هذا كلّه يمكن القول:

١ ـ إنّ السبب في عدم مراجعة العلماء لواقع المصاديق الخارجيّة في مقام إعداد الصورة النهائيّة، هو استخدام المنطق العقلي الذي يؤمن باليقين البرهاني القائم على استحالة الخلاف؛ لهذا لا معنى لأن تقف المصاديق عقبةً أمامهم ما دام البرهان قد تمّ. وليست تماميّته موقوفة على معرفة حال هذه الجزئيّات؛ لأنّها ليست برهانيّة، لاسيما مع قابليّتها للتأويل.

وعليه؛ فالمنهج المستخدَم من قبلهم صحيح، إذا كان اليقين البرهاني سليماً عبر أدلّة العصمة وغيرها.

٢ ـ إسقاط قواعد عامّة عقليّة قبلية مبرهن عليها في مرحلة مسبقة، وتفسير سائر الظواهر الجزئيّة وِفْقَهَا، ليس خطأً علميّاً، بل هو أمر مقبول ومعترف به منهجيّاً، والمهم فيه هو أن تكون

المقدّمات بحيث تنتج يقيناً برهانياً، وبحيث لا يؤثر عليها وجود مفردات كثيرة مخالفة أو قليلة مخالفة.

٣ ـ لا ينحصر سبيل حلّ معضل وجود ما يخالف العلم والفلسفة والتاريخ في القرآن، بالأخذ بنظريّة النزول المعنوي؛ لتكون حلاً لإشكاليّات العلاقة بين العلم والدين، وإنّما هناك سُبل أخرى أيضاً يمكن من خلالها تفسير هذه الظواهر، مثل نظريّة خياليّة القصص القرآني التي طرحها أمثال الدكتور خلف الله؛ أو نظريّة التمثيل في الخطاب القرآني والتي تجاري الصور الذهنيّة العامة في ذلك العصر للوصول إلى غرض أرفع..

فهناك العديد من النظريّات الأخرى التي تحلّ هذه المشكلة بأضرار موازية أو أقلّ بكثير من ضرر فرضيّة عدم العصمة في التبليغ، ونحن نتحدّث في إطار داخل ـ ديني؛ لأنّ هذه الفرضية لها قابليّة السريان إلى جوانب أخرى تشكّكنا في أصل عصمة النبيّ ومصداقيته في فهم ما تلقّاه من الوحي أيضاً، وليس فقط في التعبير عمّا تلقاه، لاسيما بعد نفي أو التشكيك بفكرة العلم الحضوري في الوحي.

فإذا أريد حلّ معضل العلاقة بين العلم والدين بمثل نظريّة النزول المعنوي لتكون حلاًّ يُرضي العلم والدين معاً، فإنّ حجم خسائرها على الدين أكبر بكثير مما يتصوّر لو وفينا لامتداداتها الطبيعيّة؛ فنظريّة التأويل تظلّ أخف وطأةً منها مهما اتسع نطاقها. أمّا إذا أريد بمثل هذه النظريّة أن تكون تطويعاً للنصّ أمام العلم، فأعتقد أنّ هذه المهمة تؤدّيها أيضاً نظريّة التأويل وغيرها مما أشرنا إليه آنفاً، إذاً فأيّ ربط بين نظريّة نزول المعنوي ومسألة الأخطاء القرآنيّة يُعطي هذه النظريّة أولويةً؟!

٤ ـ من المؤكّد في الدراسات اللغويّة وفلسفة اللغة والتأويل، أنّ المفسِّر لا يُترجم النصّ الذي يفسّره، وإنّما يقوم بإعادة تشكيل بناءاته من جديد عبر مقاربات داخل النصوص، ومع الواقع، ومع المتكلّم؛ فلا يمكن لأيّ مفسّر يؤمن بحياة المؤلّف وبمراده الحقيقي، أن يتجاهل عنصراً أساسيّاً في نفسير النصّ، وهو المؤلّف نفسه؛ ذلك أنّه من المنطقي أن يختلف تفسير النصّ وفقاً لاختلاف تصوّرات المفسّر عن الناصّ نفسه، صاحب الكلام، فإذا قال شخص جاهل بالسياسة كلمةً ما، لم يمكن تفسيرها وتحليل حرفيّات الكلام فيها، كما لو صرّح رئيس دولة

كبرى بهذا النص، وهذا شيء طبيعي، كذلك اختلاف حالات المتكلّم بين الجدّ والهزل والعلم والجهل، والغضب والهدوء، وغير ذلك.. كلّه يترك أثراً في تفسير الكلام الذي يصدر عنه.

إذن، وفقاً لنظريّة: حياة المؤلف وأنّ التفسير ليس علاقة ثنائية بين المفسِّر والكلام فقط، وإنّما هي علاقة ثلاثية بين المفسِّر والنص والناصّ، أو رباعية بين المفسّر والنص والناصّ والواقع.. وفقاً لهذه النظريّة السائدة في المدارس الإسلاميّة على الأقلّ، من الطبيعي أن تترك تصوّراتنا عن المؤلّف تأثيراً على حركة تفسيرنا لكلامه؛ فإذا صدر نصّ مخالف للواقع الطبّي من شخص جاهل لا يعلم بالطبّ، فإنّ صورة (الجهل) التي نحملها عن المتكلّم تجعلنا نفسّر كلامه على أنّه يريد ما يخالف الواقع خطأً منه وجهلاً؛ لكن لو صدر هذا الكلام الواضح في الوسط الطبّي أنّه غير صحيح.. صدر من طبيبٍ حاذق، فإنّ سرعتنا في التفسير الأوّل للمراد ثم الحكم عليه، ستكون أقلّ بكثير؛ لأنّ معلوماتنا المسبقة عن الناصّ أو المتكلّم تترك تأثيراً في درجة الصواب في تفسيرنا لكلامه.

وهنا، إذا ثبت أنّ المتكلّم بالقرآن هو الله تعالى لفظاً ومعنى، أو ثبت أنّه الله معنى والنبيّ المعصوم لفظاً، فإنّ هذه الصورة التي نكون قد برهنّا عليها في مرحلة سابقة ستترك أثراً كبيراً على فهمنا للقرآن، ولهذا يختلف فهم المستشرق عن فهم العالم المسلم، وهذا مهما سميناه ـ أدلجة للتفسير أو غيرها ـ قائمٌ على معطيات صحيحة في المنهج التفسيري حتى عند المستشرق نفسه. والفرق الوحيد ليس في خطأ المفسّر المسلم في تأويله أو تفسيره، وإنما في صحّة وعدم صحّة الصورة المسبقة التي كوّنها عن الناصّ نفسه.

فعدم إيمان المستشرق بإلهيّة النصّ القرآني سيمنحه قدرةً على تفسير صحيحٍ للنص، لكنّه لا يعني أنّه صحيح نهائياً، وإنّما هو صحيحٌ نسبيّاً، أي نسبةً للصورة المسبقة عن مصدر هذا النصّ، وهكذا الحال في المفسّر المسلم فإنّ تفسيره صحيح نسبيّاً، أي نسبةً لصورته التي كوّنها عن صاحب الكلام ومصدر الكلام في مرحلة أسبق، فلا يصحّ أن يخطّئ أحدهما الآخر في التفسير دوماً، بل قد يكون التفسير صحيحاً، لكنّ المناخ المعرفي الذي قام التفسير على أساسه هو الخاطئ. وهذه نقطة بالغة الأهميّة توضح حجم الخلل في محاكمة التفاسير.

وبناءً عليه، فالحديث عن إكمال دلالات النصوص بجهود العقل الإنساني، كما يقول عبد

الكريم سروش، كلامٌ صحيح تماماً؛ لكنّه لا يعني خللاً في عمليّة الإكمال هذه بالضرورة، بل هذه العمليّة تظلّ صحيحة انطلاقاً مما سمّيناه المناخ المعرفي للتفسير، ما لم يبلغ ذلك حداً مبالغاً فيه، وعمليّة تحديد المبالغة هذه أمرٌ يخضع أيضاً لتقويمات مختلفة.

وهذا الكلام لا يعني أنّه لا توجد أخطاء تفسيريّة في داخل عمليّة شرح النص، عبر مقاربة فقراته وكلماته نفسها، سواء عند المفسّر المسلم المعتقد بإلهيّة النص أم عند غيره؛ وهذا ما يقودنا إلى إمكان اكتشاف معادلة بالغة التعقيد والأهمية، وهي أنّ فهم القرآن يمكن أن يكون أكثر صواباً عندما نؤمن به ونتفاعل معه نفسياً وعاطفياً وروحياً وإيمانياً، كما يكون أكثر خطأً في هذه الحال في الوقت عينه؛ كذلك يمكن أن يكون تفسير القرآن أكثر صواباً عندما لا نؤمن به بقدر ما يكون في هذه الحال أكثر خطأً، فليس الحقّ هنا مع مثل الشيخ مغنية، وقد سبقه إلى ذلك العرفاء[1]، من أنّ فهم القرآن لا يكون إلا عبر الإيمان به والذوبان فيه، والاختلاط روحاً ودماً به، كما ليس صحيحاً دوماً ما يطرحه النقّاد من أنّ تفسير القرآن يجب أن يقوم على حياد علمي غير مؤدلج، بمعنى عدم الاعتقاد مسبقاً بإلهيّة هذا النصّ.

إنّ نظريتنا هنا تقوم على جماع الصورتين، لأنّ كلا العقلين صائبٌ سليم؛ وذلك أنّ الصورة الدينيّة المسقَطة سابقاً قد تبلغ بي حدّ التأويل في النصّ تأويلاً لا يحمل عناصر الصحّة في أصل عمليّة تفسير الكلام بما هو كلام قائم على نظام لغوي تبييني تحاوري، وليس فقط في الصورة المسبقة عن الناصّ نفسه، فنحن نجد أشخاصاً يبلغ بهم التعسّف في تأويل النصوص حدّاً يخرجها عن الكلام السويّ والمنطق الصحيح واللسان السليم، من هنا أنا بحاجة إلى إعطاء بنية النصّ درجة من الوجود دون أن أذيبها في الناصّ نفسه؛ تماماً كما أعطيت الناص درجةً من الوجود دون أن أذيبه في النص، بل فسّرت النص آخذاً الناصّ بعين الاعتبار.

كذلك الحال في التفاسير التي لا تعتقد بدرجة أو بأخرى بإلهيّة النصّ، فإنّها تقوم ـ فيما تقوم ـ على فصل الناصّ عن النص، وحصر سبيل الوصول إلى الناصّ وفهمه بالنصّ نفسه، مع أنّ هذه العمليّة لا دليل على الحصر بها، بل السائد اليوم في الدراسات اللغويّة والهرمنوطيقيّة والأدبيّة التمهيد لتحليل النصّ بدراسة صاحبه ومناخه الشخصي والاجتماعي والسياسي و..

(١) انظر: الكاشف ١: ٩ ـ ١٠.

فكيف أحصر سبيل معرفتي به بنصّه بنفسه مع أنّه قد يمكنني معرفته بسبل أخرى تحدّد لي شخصيّة الناصّ مقدمّةً لفهم كلامه؟!

هذا كلّه يعني أنّ الناصّ والنص يذوبان في بعضهما، وكلّ واحد منهما سبيلٌ من السبل لمعرفة الآخر، والعلاقة جدليّة بينهما، فمعرفة الناصّ تساعد في تفسير النصّ، والنصُّ نفسُه أحد أدوات معرفة الناصّ والتعرّف عليه، وفي الوقت عينه لهما استقلاليّة لا تلغي أحدهما في الآخر، وبقدر ما يحافظ المفسِّر على الجمع بين الاستقلاليّة والارتباط هنا بقدر ما يوفّق للحصول على تفسيرٍ أكثر سلامةً للنصّ وفهمٍ أكثر دقةً لمراد صاحبه (الناصّ).

هذا فيما يخصّ عملية التفسير من طرفنا، ويترك أثره على فهمنا لما يُسمّى بمعارضات العلم والفلسفة والتاريخ في النصوص الدينيّة.

طبيعة علاقة الناصّ بالنصّ في النصوص المعارضة للعلم والفلسفة

أمّا فيما يخص علاقة الناصّ بنصوصه التي توحي بالتعارض المذكور، فيجب تفسير استخدامه لهذه النصوص، إمّا عبر نظريّةِ خياليّة النسيج القصصي في القرآن، أو عبر اللغة التمثيليّة التي تجاري الثقافة العامة لزمانه، أو غير ذلك.

لكن توجد قضيّة هنا بالغة الأهميّة، وهي أنّ المتكلّم إذا كان كلامه يوهم عكس مراده، وكان هذا الإيهام عامّاً، أي ليس خاصّاً بحالة فرديّة لمفسّر هنا أو هناك، خارجة عن السياق الطبيعي لظواهر التفسير السائدة بين الناس، فإنّه يكون مسؤولاً عن هذا الإيهام، ومن ثم نفترض فيه ـ بمقتضى حكمته وعقلانيّته ـ أن يُبرز داخل النصّ ما يؤكّد عدم إرادته للمعنى المتوهّم منه، فإذا كان المولى سبحانه لا يريد من نصوصه التي هي ظاهرة في خلاف العلم أو الفلسفة أو التاريخ، وأعني بذلك أنها ظاهرة في خلاف الواقع من وجهة نظره، لا يريد هذا المعنى المتوهَّم، إمّا لأنه يريد استخدام لغة رمزيّة تشبيهيّة، أو لأنّه يجاري لغة الناس، أو لأي سبب آخر.. فإنّه "يجب عليه أو عنه"[1] ـ والوجوب هنا وجوب ناشئ من حكمة المتكلّم وعاقليته ـ أن يبرز في نصوصه

(١) هذا التنوّع في التعبير يرجع لتنوّع صياغة مقولات متصلة بمثل قاعدة اللطف ورعاية الأصلح وغير ذلك في علم الكلام الإسلامي، خاصّة عند العدليّة من المعتزلة والزيديّة والإماميّة.

عكس المعنى الظاهر منها، ولا يصحّ منه أن يتّكل على عقول الناس وعلومهم.

ولشرح هذه الفكرة، نبيّن أنّ نظام القرائن والشواهد في اللغة ينقسم إلى قرائن متصلة وأخرى منفصلة، فتارةً يُبدي المتكلّمُ قرينةَ كلامِه في شخص كلامه، وأخرى في شخص كلامٍ آخر، وهنا نجد القرينة المتصلة على نوعين أساسيّين: إمّا لفظيةً وإمّا غير لفظية، فتارةً يذكر كلمةً توضح المعنى المراد ويوصلها بشخص كلامه، ومرة أخرى لا يذكر كلمةً من هذا النوع، لكن يوجد شيء ما غير ملفوظ يتصل بالكلام فيوضح معناه.

وإذا حلّلنا هذا الشيء غير الملفوظ وجدنا من أنواعه ما يسمّى بالقرائن الارتكازيّة، وذلك أنّ كلّ متكلّم لا يُبدي تمام القرائن المرتبطة بموضوعه في شخص كلامه، وإلا صارت الجملة القصيرة أطول مما نتصوّر، لهذا يعتمد المتكلّمون على مفاهيم مساعِدة، تكون موجودةً في ذهن المخاطَب، فيُلقي المتكلّمُ الكلامَ معتمداً على مساعدة تلك المفاهيم التي في ذهن المخاطَب، وبالضبط هذا ما يقوم به المخاطَبون أيضاً، فهم في العادة يرفقون المفاهيم الموجودة في أذهانهم بالنصّ الواصل إليهم، ثم يُخرجون التفسير، وهذا هو ما يسمّى بالقرائن اللبيّة المرتكزة، وتكون في قوّة القرينة المتصلة؛ لأنّ كلّ قرينة لبيّة هي قرينة متصلة.

ولا نقصد هنا أن يُسقط المخاطَب مفاهيمَه الشخصية على النصّ أو الخطاب، وإنّما يستعين بمفاهيم يكون متفقاً عليها ضمناً بين المتكلّم والسامع، وهذا الاتفاق الضمني قد يكون شخصيّاً وقد يكون اجتماعيّاً عاماً، فبدل أن يكرّر المتكلّم هذه القرينة كلّما تكلّم أو في بعض كلامه، يقوم بالاعتماد على هذا التوافق الضمني المستكنّ لتوضيح كلامه، وهذا نظام عام في المحاورات أعتقد أنّه تقبل به عمليّاً مدارس فلسفة اللغة ومناهج تأويل النصوص.

وإذا حلّلنا هذه القرائن الارتكازيّة، سنجد من بينها معطيات العقل النظري، وهذه المعطيات تنقسم إلى بديهيّات أو ما هو قريب منها يبلغه التفكير بسهولة عادة، ونظريّات يحتاج بلوغها إلى مراكمة أقيسة واستقراءات وبراهين تحصل بتطوّر العقل البشري والإنتاجات العلميّة، وهنا نقول: اعتماد المتكلم على البديهيّات في تفهيم كلامه أمرٌ طبيعي؛ لأنّ هذه البديهيات نقاطٌ مشتركة بين السامع والمتكلم، فيمكن للمتكلم أن يعتمد على وجودها في ذهن السامع فيُلقي كلامه دون حاجة إلى إرفاقه بالقرينة البديهيّة بهذا المعنى، وهذا يعني أنّ كلّ

معطى ـ عقلي أو فلسفي أو علمي أو تاريخي أو.. ـ يقع ضمن إطار البديهيّات أو القريب منها، ويكون حاضراً في وعي المخاطبين أو أغلبهم على الأقلّ، يمكن أن لا يُبديه النصّ، ويكون إغفاله مبرّراً، ويصحّ من ثَمَّ جعله قرينة ومفسّراً لكلام المتكلّم.

لكنّ السؤال: لو كان هذا المعطى غير بديهي ولا قريباً من الواضحات واحتاج لمراكمة سنين طويلة من الجهود الفكرية المتراكبة.. هل يصحّ من المتكلّم السكوت عنه بحجّة أنّه موجود في وعي السامع أو أنّ سكوته حينئذٍ سيعني تقصيراً في البيان وإيهاماً في الخطاب؟

الجواب هو الثاني؛ إذ أيّ عاقلٍ يُلقي مئات من الآيات الموهِمة للمعاد الجسماني، ويدّعي أنّ قرينة كلامه هو النظريّة الفلسفية التي ظهرت في القرن الخامس الهجري وما بعد مثلاً، والتي تؤكّد بالبرهان استحالة المعاد الجسماني وتعيّن الروحاني؟! أيّ متكلّم يُلقي خطاباً موهِماً ويحتجّ بأنّ مفسِّر خطابي الذي دفعني لعدم إبراز القرينة وعدم الحاجة لذلك، هي نظريّات صدر الدين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري؟!

وأمّا الحجّة السائدة في أوساط الفلاسفة والعرفاء، من أنّ اللغة ضيّقة والمعاني عالية سامية ولا يفهمها العوام، لهذا لزمه استخدام هذا النوع من الخطاب، لتقريب الأفكار المجرّدة إلى عقولهم المأنوسة بالحسيّات، فهذا ما يمكن التعليق عليه.

وذلك أنّه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا توافقون على تفسير بعض الآيات بطريقة عرفيّة عادية حسيّة دون بعض، رغم أنّ هذه القاعدة التي تطرح هنا مفتوحة على إمكانيّة اعتماد المتكلّم هذه الطريقة، وللسبب عينه، في مختلف أشكال نصوصه، بما فيها النصوص التشريعيّة، ومن ثمَّ فكيف نعرف أنّ كلمة «الصلاة ـ الصوم ـ الحجّ ـ الزكاة..» لا يراد منها معنى باطني مغاير لما يفهمه العوام، مثل أن يكون المراد منها الإشارة إلى أشخاص الأئمّة كما يُنسب لبعض الباطنية؟! من الذي يضمن أن تفسيرنا الظاهري سليم وصحيح ومشروع؟! وكيف نُثبت أنّ الأصل في التفسير هو التفسير الظاهري إلا ما خرج؟! وما هو برهان التمييز في اللغة القرآنية بين الموضوعات الخارجيّة أو الماورائيّة وغيرها؟! وهل مجرّد ضيق اللغة هنا وعدمه هناك يعني أنّ كلّ النصوص المتصلة بالماورائيّات أو بالحقائق الخارجيّة قد تمّ فيها استخدام لغة تقريبيّة غير معياريّة؟! وهل أعلن المتكلّم عن استخدامه هذه الطريقة في بعض نصوصه دون بعض أو

أنّ الأمر ليس سوى أنّنا نريد الفكاك من الدلالات اللغويّة؛ لأنّها تواجه قناعاتنا الآتية من مصادر معرفيّة أخرى؟! بل أساساً من قال بأنّ اللغة كانت عاجزة عن إيصال الفكرة؟! ولماذا لم يستخدم القرآن تعابير عامّة من نوع المسرّات والنعيم والراحة وأمثال ذلك بعيداً عن إقحامنا في موضوعات تفضي لجسمانيّة المعاد؟! هل كان عاجزاً؟ ولماذا كان مقهوراً على الصورة الحسيّة؟! وحتى في حقيقة الوحي، من قال بضيق الخناق وفكرة المعراج موجودة، وقد طرحتها النصوصُ، بناءً على ثبوت المعراج؟

قد يُلقي المتكلّم كلاماً تكون له دلالات متراكبة، فيفهم الجميع القشرة الدلاليّة الأولى ولا يفهمون القشور اللاحقة إلا بعد تطوّر علومهم.. وهذا لا إشكال فيه، بل هو شكلٌ من أشكال روعة البيان، لكن بشرط أن لا يفهم أهل القشرة الأولى معنى معاكساً لما يدّعى أنّه قشور لاحقة، فهنا يكون الخلل في البيان والتبيين.

إذن، فنظام التأويل الذي نمارسه من طرفنا بوصفنا سامعين أو قارئين للخطاب والنصّ لا مشكلة فيه، مع الإضافة التي بينّاها من ضرورة الدمج بين جعل النص وسيلة لمعرفة الناصّ والعكس، إنّما المشكلة عندما ننقله إلى المتكلّم لنسأل: هل اتخذ نهجاً سليماً وحكيماً وعقلائياً في إفادة مقاصده؟ هل شاد بناءات النصّ الذي أنتجه عل منهج تنويري تبييني أو على منهج إيهامي ملتبِس؟ فليس المهم دائماً حلّ المعضل من طرفنا بقدر ما يلزم انسجام هذا الحلّ مع المنهاجيّات التي اتبعها المتكلّم الحكيم؟

وهذا يعني أنّ منافيات العلم والفلسفة والتاريخ، وإن أمكن تأويلها كما فعل المتكلّم المسلم، أو أمكن إعادة تفسير بنيتها كما فعلت نظريّات اللغة الدينيّة المتأخّرة، إلا أنّ العنصر الأهمّ هو أن يكون صاحب النصّ نفسه غير مقصّر في البيان، بمقتضى حكمته. إذاً فلابدّ أن يرفق نصّه بشواهد ترفع التفسير الموهم بحيث يكون حصول هذا التفسير راجعاً إمّا إلى تقصير المفسّرين أو تلبيسهم الأمر على بعضهم أو عدم التفاتهم للقرينة المفسِّرة التي وضعها المتكلّم أو ما شابه ذلك، أو أن يُعلن هو بنفسه أنّ لغتي هي اللغة الرمزيّة أو غير ذلك.

وأعتقد أنّ هذه الفكرة التي نطرحها هنا هي التي دفعت خصوم التأويل الفلسفي والكلامي في التراث الإسلامي وصولاً إلى السلفيّة المعاصرة والمدرسة التفكيكيّة الخراسانيّة، كي يشنّوا حملات نقد على مشاريع التأويل القائم على فرضيات غير مختزنة في النصّ.

ونتيجة هذا الكلام أنّه إذا دلّت آيات على التجسيم كان من الضروري أن يكون شاهد التجوّز فيها داخل القرآن لا من العقل النظري، وهكذا الحال في الآيات المنافية بظاهرها للعصمة وهكذا.. بناءً على ثبوت التنزيه والعصمة.

وهذا ما ينسجم تماماً مع نظريّة المحكم والمتشابه بالتفسير المشهور لها؛ فإنّ الموهم في القرآن لابدّ وأن يكون حلّه عبر وجود محكم يوضح معناه؛ فالقرينة داخليّة وليست خارجيّة.

نتائج البحث في ثنائيّة الصواب والخطأ

نستنتج من مجموع ما قلناه:

١ ـ إنّ منهجَي: الإسقاط العقلي والتتبّع الجزئي الميداني، كلاهما صحيح وسليم، والجمع بينهما وأخذهما بعين الاعتبار يظلّ هو الفعل الأصوب.

٢ ـ إنّ نظريّة النزول المعنوي ليست هي الحلّ الأقلّ خسارة وكُلفة لمعضلة منافيات القرآن مع العلم والفلسفة والتاريخ، بل تتوفّر نظريّات أخَر يمكن شرعنتها فلسفيّاً وتأويلياً، تظلّ أقلّ خسارة من هذه النظريّة إذا خرّجنا بها المشكل بفرض خطأ النبيّ.

٣ ـ إنّ الصور المسبقة عن صاحب النصّ تلعب دوراً في تصويب تفسير كلامه، وإنّ العلاقة بين المفسّر والنص والناصّ هي علاقة جدليّة على الصعيد المعرفي.

٤ ـ إنّ استخدام منهج الاعتقاد في فهم نصّ القرآن واستخدام منهج الحياد، كلاهما صحيح نسبياً، كما يوفّر وجودهما معاً فرصة لتصويب الجوانب الإفراطيّة فيهما، والحدّ منها.

٥ ـ إنّ نظريات التأويل الكلامي وغيرها، لا تكفي لوحدها لتفسير استخدام المتكلّم الحكيم لهذه النصوص المنافية للعقل أو العلم أو الفلسفة أو التاريخ؛ لأنها تحلّ المشكلة من طرف المفسّر وفهمه للنص في ضوء تصوّراته المسبقة عن صاحب النص، ولا تحلّها من طرف صاحب النصّ نفسه.

٦ ـ إنّ نظام اللغة العقلائي يفرض وجود ما يرفع وجه التنافي داخل النص أو القرائن الحاضرة القريبة منه في الذهن العام، بعد افتراض حكمة المتكلم وعلمه وعاقليّته، ومن دون ذلك لا معنى لنظريّة التأويل، ويشهد لذلك التفسير المشهور لفكرة المحكم والمتشابه، وهو تفسير يفرض وجود شاهد قرآني لأيّ دلالة لفظيّة موهمة أو ملتبسة أو ما شابه ذلك، فيرتفع

الإيهام بدلالة آيات الإحكام.

وأعتقد أنّ ملاحظة هذه المعطيات الستة سيجعلنا أكثر صواباً في تقويم ظاهرة المعارض المدّعى في القرآن، هذا كلّه على فرض وجود معارض متوهّم، والبحث التطبيقي والميداني والصغروي يحتاج لدراسة مستقلّة.

وبكلمة جامعة: إنّ ما فعله بعض القائلين بالنزول المعنوي، من أمثال الدكتور سروش، من ربط نظريّتهم بموضوع الأخطاء؛ في محاولة لحلّها، فيه قدرٌ من الواقعيّة من حيث ما أشرنا إليه من عدم كفاية نظام التأويل، لكنّه غير صحيح من حيث اعتباره حلاً توفيقيّاً وحصرياً.

ونتيجة الكلام أنّه إذا قلنا بالعصمة التامّة في التبليغ، فلا ثمرة من وراء البحث عن النزول اللفظي والمعنوي على المستوى الميداني ومنهج فهم القرآن؛ لأنّ معنى ذلك أنّ القرآن لو صدر من الله أو النبي أو الملاك فسيكون على شكل واحد أو موازٍ، بخلاف ما لو ضيّقنا من سعة دائرة العصمة واحتملنا أو جوّزنا حصول بعض الخطأ والسهو على النبيّ في التبليغ، مثل ما جاء في قصّة الغرانيق التي اختُلف في أمرها، فإنّ الثمرة تنفتح حينئذٍ في احتمال وجود خطأ في الترجمة النبويّة للقرآن، الأمر الذي قد يعبّد الطريق لممارسة نقدٍ متنيّ داخلي.

بل قد يفتح هذا الأمر باب السؤال على مصراعيه: ما الذي يضمن لنا أنّ النبيّ كان معصوماً في عمليّة استيعاب المعاني النازلة عليه غير فكرة العلم الحضوري التي لا يوافق عليها الكثيرون في مجال الوحي؟! فإذا لم يكن معصوماً في عمليّة ترجمتها، وهو جزءٌ بالغ الخطورة من عمله الوظيفي، فمن يضمن لنا بعد ذلك عصمته في فهم ما نزل عليه أساساً؟![1] هذا ما يجعل مثل هذه النظريّات بالغة الخطورة على إسقاط كلّ القداسة الدينيّة عن النصّ الديني، ومن ثمّ عدم وجود مبرّر لاتخاذه مرجعاً في الحياة أساساً، وهي إشكاليّة يواجهها من يقدّمون أنفسهم دعاة إصلاح ديني، يريدون تقديم قراءة للدّين محافظين فيها على أصل الدين نفسه، مع أنّ هذه التحليلات تجرّ تلقائيّاً لتخطّي الدين التاريخي تماماً، وهذا ما أذكر أنّ الدكتور مصطفى ملكيان

(١) هذه المداخلة مبنيّة على السياق العام في نظريّة العصمة التبليغيّة عند جمهور المسلمين بمذاهبهم، أمّا إذا قيل بأنّ ضمان الصحّة هو عدم التصحيح الإلهي للخطأ النبويّ، بوصفه عنصراً مساعداً في حال عدم العصمة، فإنّ الصورة سوف تختلف. وتفصيل هذه البحوث يُدرس في نظريّة العصمة من علم الكلام.

ـ كما ينقل عنه شفاهاً بعض الباحثين، وهو الأستاذ الدكتور مهراب صادق نيا ـ اعتبره مأخذاً على سروش في مجمل مشاريعه العلميّة، فسروش ما زال يصرّ على إبقاء نفسه داخل الإطار الديني، ومحاولة تحرير قراءة دينيّة عصريّة، في حين تفاصيل مشروعه هذه تُلزمه أن يتخطّى هذه الأطر ليفكّر من خارج الدين، وهو ما اعتبره ملكيان مشروع الاتجاه المعنوي.

٢ ـ اللفظ القرآني ودرجات البيان، لإنتاج سياق تاريخاني

نقصد بهذه الثمرة أنّه لو قُدّر أن يكون البيان من النبيّ، وكان النبيُّ معصوماً لا يخطأ في ترجمة المعاني، وفرغنا عن المرحلة السابقة التي أمكن تخطّيها ـ فقط ـ بمثل نظريّة العصمة التامّة في التبليغ، لكنّ ترجمة المعاني عمليّة نسبية، بمعنى أنّه من الممكن أن يُترجم أكثر من شخص ترجمةً صحيحة لكن بين الترجمات طوليّة من حيث الاحتواء على عناصر امتياز زائدة، فإذا كتب عشرة من أبرز تلامذة الأستاذ درْسَه، كلّ بحسب بيانه فإنّه من الممكن أن يقع التفضيل بين المكتوبات دون أن يوصف واحدٌ منها بأنه خاطئ؛ لأنّ أساليب البيان تختلف. ونظريّة العصمة في التبليغ تصون عمليّة البيان النبوي من أن تخطأ في فهم الوحي وفي تحويله إلى قوالب لفظيّة؛ لكنّها لا تعيّن على النبي أن يأتي بصيغة حصريّة نهائية للنصّ الحاكي عن المعاني الموحاة.

وهذا ما يفتح أمامنا الباب على قضيّة حسّاسة، وهو أن يكون النبي قد اختار ـ مصيباً ـ أحد أساليب البيان، وهو الأسلوب الأدبي التخيّلي التمثيلي المتناسب مع عصره؛ ليُقرّب الأفكار إلى أذهان المخاطبين، وقد تبدو هذه العملية ناجحة جداً في زمانه؛ لكن ما الذي يحسم نجاحها على الامتداد الزمني والجغرافي والأممي؟!

على خط آخر، استخدم النبيُّ في عمليّة البيان نظامَ اللغة في عصره، واللغة تعبيرٌ آخر عن العقل والفكر، وعندما أستخدِمُ اللغةَ العربيّة في القرن الميلادي السابع، فإنّني أصهر عمليّاً المعاني الموحاة في قوالب لفظيّة تتحمّلها لغة ذلك الزمان في تلك البقعة الجغرافيّة من العالم.

وينتج عن هذا كلّه:

أوّلاً: احتمال منطقي قويّ جداً أنّ النبيّ لو كان يعيش في عصرنا أو في جغرافيا أخرى لاستخدم بياناً آخر أفضل أو أقلّ فضلاً من الذي استخدمه؛ لأنّ النبيَّ بشر، ومن ثمّ فهو

محكوم للإطار البشري، الذي يجعله يستخدم اللغة تبعاً للزمان والمكان وقوانينهما.

ثانياً: من الطبيعي أن يقرّب النبيُّ المعاني الموحاة من وحي ثقافة العرب آنذاك باعتباره يستخدم لغتهم في تلك المرحلة، إذاً فما الذي يمنع أن يكون استخدم تمثيلات أو تشبيهات تتناسب مع حياتهم ولم يعد لها معنى اليوم مثلاً، فقد أراد النبيّ أن يصف المعاني النازلة عليه حول الجنّة والدالّة على تمام التنعّم واللذائذ والمسرّات، فاختار المسرّات ومظاهر الراحة والتنعّم التي تتناسب مع العقل العربي آنذاك، فتحدّث كثيراً عن الماء؛ لندرته في تلك البقاع، وعن انعدام الشمس لقوّتها هناك، وعن الظلّ؛ لأنه هدفٌ مرغوب لأهل الصحراء، وعن الحور العين؛ لأنّ المرأة المرغوبة عند العرب آنذاك هي سوداء إنسان العين بيضاء ما حوله، فلم يُرِد النبيّ أن يصف الجنّة بأوصاف لا تمثل للعربي آنذاك مظهراً للمسرّة والراحة والملذّة والنعيم؛ لأنّ العربي يمثل بالنسبة للنبيّ ضرورات مرحلة التأسيس والانطلاق، فله خصوصيّة أساسيّة في الدعوة.. لهذا أخذ هذا التوصيف البليغ واختاره في البيان تناسباً مع محيطه، وربما لو عاش في مكان آخر لاختار طريقة أدبيّة لغويّة مختلفة في التوصيف.

ثالثاً: مبرّر ما تقدّم وسببه أنّ النبيّ كان عربياً ويفكّر باللغة العربية في عصره، أي أنّه محكوم في بيانه لنظام لغةٍ خاص. واللغة نظام تفكير تُشتقّ من واقع الحياة وواقع مواجهة العقل لما حوله، فمن الطبيعي أن يأتي النبيّ بأفضل ما عنده من البيان من واقع الحياة والعقل والاجتماع الذي يعيش، وهذا الواقع الذي نراه على صفحات النصّ الذي قدّمه لنا النبيّ ليس جزءاً من الوحي، وإنّما هو شكلٌ من أشكال بيانه منبثقٌ من نمط حياةٍ خاصّة وتجربة خاصة ومحيط تاريخيّ خاص، إذاً فهل من المطلوب أن أجمد عند هذا الشكل التاريخي الذي يرتديه هذا النص بحكم كونه منتمياً إلى لغةٍ خاصة في زمان خاصّ ومكان خاصّ وشعب خاصّ؟!

إذا كانت وسيلة العربي آنذاك للتنقل هي الحصان والحمار والبغال، فهل هذا يعني أنها تستحقّ الذكر في كتاب الله ولا تستحقّ وسيلة تنقّلي الآن ذكراً؟! هل هناك خصوصيّة إلهيّة في وسيلة تنقّل محدّدة أيضاً؟! قال تعالى: ﴿**وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾

(النحل: ٥ ـ ٨). إذا قدّم لي النبيُّ في القرآن، بحكم عقله العربي الذي عاشه لغةً وممارسةً وحياةً، قدّم توصيفاً للجنّة يقوم على الماء والظلّ والأنهار وعدم الشمس والحور العين والأبكار اللاتي لم يُطمثن، فهل هذه هي الصورة النهائيّة للجنّة حقّاً، مع أنّ كثيراً من الناس يتمنّى الشمس ولا يرغب بحور العين ولا يفضّل الأبكار، فما الذي رجّح رغبةً على أخرى؟ بل حتى كلمة «الجنّة» التي تُعطي مفهوم الزرع والنباتات مقابل الصحراء هو مفهوم ينتمي إلى ذلك المناخ، إذاً فما الذي يضمن أن لا يكون النبيّ هو الذي اختار هذا التوصيفات الصحيحة، لنقل الفكرة الموحاة، لكنّها غير نهائيّة؟ ومن ثمّ لا يمكنني اعتمادها حتى النهاية توصيفاً نهائيّاً للجنّة.

حتى الحور جعلها في الخيام والقباب، فافترض الصورة مشابهةً لحال الإنسان العربي، فقال: ﴿**حُوْرٌ مَقْصُوْرَاتٌ فِيْ الْخِيَامِ**﴾ (الرحمن: ٧٢). أمّا النار فلم تغب عن العقل العربي، ففيها أيضاً أشجار كشجرة الزقوم و..

بهذه الطريقة تكون نظريّة النزول المعنوي حلاً لكلّ هذه الظواهر في النصّ القرآني، ومنطلقاً أيضاً لنهج تاريخاني في التعامل مع القرآن، وكوكباً في دائرة فلك نظريّة الجوهر والعرض في الدين؛ لتكون اللغة بنفسها ومستلزماتها من العَرض دون الجوهر، وبهذا نُدخل التجربةَ النبويّة نفسها في السياق التاريخي، وليس فقط المعرفة الدينيّة تكون تاريخيةً.

إذن، فالنصّ القرآني ليس بالنصّ الذي لا نصَّ فوقه ولا تعبير أفضل منه في تمام الأزمنة والأمكنة، بل هو نصّ بشري يحمل مضموناً إلهيّاً، ويمتاز بأنّه لا يخطأ بأن يقول خلاف الواقع؛ وبما أنّه نصّ بشري ـ من إنتاج إنسان بشري ـ فهو لا يتعالى عن الزمان والمكان، وإلا خرج عن حدود البشريّة.

أمّا إذا أخذنا بنظريّة النزول اللفظي، فنحن نتحدّث عن صاحب النص ـ وهو الله ـ المتعالي عن الزمان والمكان غير الخاضع لنظام المفاهيم الذي تحمله لغةٌ ما لبشرٍ ما هنا أو هناك، فعقله ـ إذا جاز التعبير ـ فوق كلّ هذه العقول المحدودة المؤطّرة، فلا يوجد مبرّر لكي نفترضه داخلاً في إطار الزمان والمكان. فمن اختلاف التعيين لصاحب النص يختلف توقّعنا لتفسير ظواهر لغويّة كتلك التي أشرنا إليها، ومن ثم يغدو من القريب جداً أن تكون هناك فرضيات أكثر عمقاً في تفسير هذه الجمل والكلمات.

تعليقات تقويمية تحليليّة لمقولة أنواع البيان ودرجاته

هذه ثمرة جيّدة للفرق بين النزول اللفظي والمعنوي، ولتحليلها يُفترض ذكر بعض التعليقات:

أ. مستويات ثلاثة لتفسير مفهوم النزول المعنوي

هذا النوع من تفسير عمليّة البيان النبوي أو الترجمة النبويّة ليس هو التفسير الحصري، بل هو التفسير بالحدّ الأعلى لهذه الظاهرة، وذلك أنّ النزول المعنوي له درجات ومراتب يمكن افتراضها.

أ ـ فقد يكون النزول نزولاً للكليّات والعمومات والقواعد، ثم يقوم النبي بإنتاج صور ومشاهد وتفاصيل، تماماً مثل الروائي أو القاصّ عندما يجد نصّاً تاريخياً مختصراً جداً فيقوم بنسج قصّة طويلة منه، تتلاحق أحداثها وتتوالى.

وهذا يشبه ما يتحدّث عنه القائلون بنزول القرآن مرّتين على النبي: إحداهما في ليلة القدر والثانية طيلة ثلاث وعشرين سنة، فإنّ الكليات النازلة ذات طابع عام جداً.

ب ـ وقد يكون النزول المعنوي حاملاً لكليّات أقلّ سعةً، فلم يقل الله للنبيّ بأنّ الجنّة هي مكان الملذات والمسرات؛ لينسج النبيُّ مشاهد مثاليّة وخيالية مفصّلة، وإنّما دخلت المعاني التي انتقشت في قلب النبيّ مجالاً أكثر تفصيلاً، دون أن تُطابق الحروف، وأشبّه ذلك بالقصّة التي يؤلّفها الأديب ثم يقوم صاحب السيناريو بإنتاج سيناريو وحوار من القصّة نفسها ومن أحداثها ووقائعها، فهنا يأخذ صاحب الحوار القصّة أساساً ثم يجري الحوار والسيناريو لتحويل القصّة التي قدّمت التفاصيل، إلى فيلم سينمائي مثلاً.. هنا نكون في حلقة وسطى بين الكليّة والجزئية، والنزول المعنوي يحتمل هذا التفسير أيضاً، وهذه الحلقة الوسطى كذلك.

ج ـ وقد يكون النزول المعنوي أكثر اقتراباً من التفاصيل، وأشبّه ذلك بظاهرة النقل بالمعنى التي يمارسها الرواة والناقلون، فإنّ الجملة التي سمعها الناقل من صاحب الكلام، يقوم بنقلها مقترباً جداً من حرفيّاتها، لكنّه لا يطابق تلك الحرفيات، بل يلامسها، فهو هنا لا يخترع قصّةً من نصٍّ تاريخي، ولا يجري حواراً من قصّة أدبيّة، فدوره أقلّ من ذلك بكثير.. إنّه يقوم بنقل

حرفيّات المفاهيم التي قدّمها المتكلّم، لكن بلغته وأسلوبه وبيانه، وفي هذه الحال جزئيات الكلام ستكون مُلكاً للمتكلّم دون الناقل، نعم الحرفيّات وبعض الجزئيّات المعنوية ستكون للناقل.

بناءً على هذه المراتب الثلاث المتصوَّرة فرضيّاً للنزول المعنوي، نلاحظ أنّ هذه الثمرة بهذا العرض العريض لها، والتي قد يكون قصدها أنصار النزول المعنوي، لا تتوافق سوى مع المرتبة العليا من النزول المعنوي، دون السفلى وإلى حدّ ما الوسطى، فليست هذه الثمرة ثمرةً لنظريّة النزول المعنوي بتمام التفاسير التي يمكن تقديمها لهذا النزول.

وإذا مارسنا تحليلاً تاريخياً مفترضين فيه النزول المعنوي، ربما يكون الأقرب في النزول المعنوي ـ بمعنى القدر المتيقّن منه ـ هو المرتبة السفلى له، والذي يدفعنا إلى هذا الافتراض أنّ الآيات القرآنية كثيراً ما كانت تنزل لمواجهة حدث فتنزل قليلة العدد، أي آية أو آيتين، ولم تنزل السور الطويلة بأكملها دفعة واحدة إلا قليلاً، وفي مثل هذه الحال التفسير الثالث يغدو معقولاً، دون أن ننفي سائر المراتب، بمعنى أنّه لا شيء يمكنه ـ لو آمنّا بالنزول المعنوي ـ أن يؤكّد أنّ تمام أشكال نزول القرآن وحالاته كانت بالحدّ الأعلى المتقدّم، الأمر الذي يفرض التريّث كثيراً في الحكم بأنّ تصوير الجنّة والنار كان ناشئاً من بشريّة الترجمة، لا من الجانب المضموني الإلهي من الوحي.

ب. مقارنات ترجيحيّة بين النزول المعنوي لسروش وزمكانيّة نصر حامد أبو زيد

لسنا نشكّ في أنّ نظريّة النزول المعنوي تساعد على تفسير الظواهر المشار إليها في هذه الثمرة، لكن هل هذه النظرية هي الجواب الحصري عن هذه الظواهر أو لا، بعد التسليم بكونها جواباً منطقيّاً ومعقولاً؟

في هذا السياق، يبدو الفرق جليّاً بين محاولة سروش وأمثاله لحلّ هذه الظاهرة، وبين محاولة الدكتور نصر حامد أو زيد[١]، فإن سروش كأنّه سعى عبر النزول المعنوي لتفسير ظاهرة تاريخيّة اللغة وصورها ومشاهدها وما تختزنه، فيما لم يحتج أبو زيد إلى هذا الافتراض لحلّ المعضلة المذكورة.

(١) راجع أطروحته في كتابه الشهير: مفهوم النصّ.

قام أبو زيد بتقديم فرضيّة أخرى تمثل اتجاهاً في الفكر الحداثي الإسلامي، منذ مدارس الهند التجديديّة، وهي تقول بأنّ المطلوب فقط ـ لإيجاد التوافق بين الزمكاني والإلهي المتعالي ـ كسر نظريّة قِدَم القرآن؛ لأنّ كسرها كفيلٌ بربط القرآن بالحدوث، أي بالزمان والمكان، فإذا فصلنا القرآن عن الذات الإلهيّة وأعطيناه طابعاً مفارِقاً، أمكننا تقريبه من الحدث ومن الزمان والمكان؛ فلا يبدو من نظريّة أبو زيد حاجته لأكثر من كسر السياج الأشعري المهيمن في الوسط السنّي والعقائدي حول قِدَم القرآن، دون افتراض نظريّة أخرى، هي النزول المعنوي بالضرورة.

إنّ سروش هنا يقترب من المناخ العرفاني ـ الصوفي الذي يؤمن به؛ لأنّ المناخ العرفاني يميّز بين التجربة العرفانيّة وتفسير التجربة، فكأنّ التجربة هنا هي الوحي المعنوي، وتفسيرها هو البيان النبويّ، لهذا اختلفت تفاسير الأنبياء للوحي الواحد، فهو قد أسقط التجربة العرفانيّة ووقائعيّاتها، على التجربة النبويّة والوحييّة.

أمّا أبو زيد، فكان أقرب للمناخ الكلامي الإسلامي؛ لأنّه لم يجد أكثر من ضرورة إعادة إحياء التفاسير الإماميّة والمعتزلية للكلام الإلهي، أي حدوث القرآن.

لكن كيف حلّ أبو زيد المشكلة بعد هدم نظرية قدم القرآن؟!

شاد أبو زيد تفسيره للظواهر كلّها على أساس أنّ الله تعالى تحدّث مع خلقه بلغتهم لا بلغته، من هذه النقطة يكمن الحلّ؛ لأنّ المولى سبحانه عندما يتحدّث بلغة البشر، فهو يسكب معانيه بلغة محدودة زمكانيّاً، وحيث تعبّر اللغة عن العقل، فلا محالة سيستخدم اللهُ العقلَ العربي لإفادة معانيه، أي العقل العربي المحدود؛ لبشريّته، وعندما يقوم سبحانه بهذه العمليّة يكون تماماً في قوس النزول، أي أنّه يهبط بالسامي ليُلبسه ثوب الداني، قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ (الرعد: ١٧)، هنا ستكون لغة الله بشريةً، فكأنّ المتكلم يتنزّل لمقام البشريّة فيحدِّث الناس، أشبه شيء بفكرة التجسّد في المسيحيّة، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلّا بِلِسَاْنِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم**﴾ (إبراهيم: ٤)، فإنّ التبيين لهم، أي الغرض الدعوي، هو الموجب للتنزّل للسان القوم، وإلا انقطعت روابط الاتصال، فلإجراء هذه الروابط بين العالم العلوي والسفلي، كان من الضروري تحقيق هذا التنزّل، قال تعالى: ﴿**وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ**﴾ (الأنعام: ٩)، فهنا الحاكم هو العالَم السفلي دون العُلوي، بل

العُلويّ محكومٌ بهذا التنزّل.

إذن، فكأنّ الله بات يتمثل ـ إذا جاز التعبير ـ الشخصيّةَ العربية، ويحكي مع الناس، لضرورات الدعوة والربط بين العوالم، فلسنا بحاجة لافتراض البيان النبويّ، بل يكفي الاعتقاد بتنزّل البيان الإلهي لتحقيق الغرض نفسه، وهو ملامسة الزمكاني والبشري والمحدود.

وفي هذه الحالة، أعتقد أنّ نظريّة أمثال أبو زيد ستكون أضمن من نظريّة أمثال سروش؛ لسبب بسيط، وهو أنّ القرآن بأكمله سنضعه في اليد الإلهيّة؛ وهذه نقطة قوّة أيديولوجياً لصالح نظريّة أبو زيد[1].

صحيح، لم يقف أبو زيد عند قوس النزول، بل أكمل مسيرة الوحي بقوس الصعود؛ عندما اعتبر أنّ القرآن خَلَقَ ـ بفعل ضخّ المفاهيم الجديدة ـ دلالات جديدة في اللغة العربيّة؛ أي إنّه استخدم العقل العربي لمخاطبته ـ أي مخاطبة العقل المذكور نفسه ـ ملقياً في هذا العقل معاني جديدة وأفكاراً جديدة ونظماً جديدة، فطوّر ذلك العقلَ العربي، وعندما يتطوّر العقل، تتطوّر اللغة، لأنها تعبيرٌ عنه، وهنا يُصعد اللهُ العقلَ إليه بعد أن نزل هو إليه. شيءٌ يشبه المهمات التربويّة التي تنزل لمستوى عقول الأطفال في البداية، لترفعهم إلى عقول المربّين في نهاية المطاف.

إذن، ليس النزول المعنوي هو الخطوة الحصريّة لتفسير الطابع العربي للقرآن الكريم؛ وإنما الموضوع مفتوح على نظريّات أخرى محتملة جداً أيضاً. وقد سبق أن بحثتُ في دراسة مستقلّة نظريّة أبو زيد وقلتُ هناك: إنّ نصر حامد أبو زيد لم يكن بحاجة حتى إلى هدم نظريّة قِدَم القرآن، ذاك الهدم الذي أثار الزوبعة ضدّه[2].

ونظريّة أبو زيد يمكن تحمّلها في مناخ اللغة العربيّة، وحتى في مناخ التصوّف والفلسفة والعرفان؛ عبر نظامَي: التشبيه والمجاز، فيكون هذان النظامان هما وسيلة التوفيق بين إلهيّة المعاني وبشريّة اللغة.

---

(١) لابدّ لي أن أشير إلى أنّني لا أنفي أنّ نصر حامد أبو زيد قائلٌ بالنزول المعنوي أو لا، لكن ما استهدفه هو أنّ هذا الجانب المركزي من نظريّته كفيلٌ بالوصول إلى الكثير من النتائج التي يريدها القائل بالنزول المعنوي هنا، وفي الوقت عينه تبقى الظاهرة القرآنية في القبضة الإلهيّة تماماً.

(٢) راجع: حيدر حب الله، الدرس القرآني وتجاذبات المناهج، مجلّة الحياة الطيبة، السنة الرابعة، العدد ١٣: ١٤٤ ـ ١٤٨، عام ٢٠٠٣م.

وأعتقد أنّ نظريّة أبو زيد تلتقي ـ من هذه الزاوية ـ مع نظريّات المدارس التراثية عندما نفعّل مقولة حاجات الدعوة، ولهذا قلتُ: إنّ مدارس التصوّف والفلسفة والعرفان لا تأبى هذا التفسير إطلاقاً، ولهذا اعتبرت بعض المدارس التراثية أنّ ضيق بعض الخطابات القرآنية كان المقصود منه النزول؛ لضيق وضع المخاطب بداية الدعوة.

ج ـ مقولة الإعجاز اللغوي ومظاهر القصور في نظريّة النزول المعنوي

ربما يقال هنا بأنّه إذا بُني في الدراسات القرآنيّة على أنّ جهة التحدّي والإعجاز في القرآن الكريم هو جانبه اللغوي والدلالي والبياني والبلاغي، فإنّ القرآن سيكون دالاً على عدم وجود بيان مماثل له على الامتداد الزماني والمكاني، فيكون أفضل بيان على الإطلاق، فإذا قلنا بالنزول المعنوي، فسيكون القرآن شاهداً أيضاً على أنّ بيانه ـ ولو كان من عند النبيّ ـ هو أفضل بيان في تمام العصور، قال سبحانه: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ (الإسراء: ٨٨).

فهذه الآية باللهجة الصارمة التي تحويها تؤكّد على أنّ اجتماع الجنّ والإنس الظاهر في أنّ المقصود به عدم الاختصاص بزمان خاصّ، لن ينتج قرآناً مثله فضلاً عن أن يكون أفضل منه، إذاً، فحتّى على نظريّة النزول المعنويّ يُفترض ـ طبقاً لنظريّة الإعجاز البلاغي الحصري ـ الالتزام بأفضليّة البيان النبوي القرآني على مطلق البيان البشري؛ وهذا بنفسه يدلّ التزاماً على أنّ هناك تدخّلاً إلهياً في توفير القدرة الاستثنائيّة للنبيّ على إنتاج نصّ متمايز جداً؛ فنظريّة النزول المعنوي لا تُنتج هذه المعطيات أيضاً.

د ـ أزمة غياب المعايير في نظريّة الجوهر والعرض وصلتها بالنزول المعنوي

ثمّة إشكاليّة عامة تسجّل على الدكتور سروش بعد ربطه النزول المعنوي بقضيّة الجوهر والعرض في الدين، ممثلاً لذلك بالقوانين الجزائية والجنائية الموجودة في الإسلام، حيث احتمل أن لا تكون هذه العقوبات بهذا الشكل جزءاً من الرسالة الجوهريّة للنبيّ، مشبّهاً مقولته بظاهرة الأمثال التي يفترض تجاوز حرفيّاتها لأجل رسالتها، مثل: «كناقل التمر إلى البصرة»[١].

(١) راجع أطروحة سروش في الجوهر والعرض في الدين، ضمن كتابه: بسط تجربه نبوي: ٢٩ ـ ٨٢.

وهذه الإشكالية ترجع إلى كليّة نظرية الجوهر والعرض؛ وهي لا تبطلها، لكنّها تُبديها غير مكتملة، وذلك أنّ صاحب هذه النظريّة لم يبيّن لنا معياراً علميّاً دقيقاً لتمييز الجوهر عن العرض، وإنما أخذ الثقافة الشخصيّة للباحث معياراً، مع أنّ المطلوب وضع معايير علميّة موضوعيّة تحدّد لنا ما هو الجوهر؟ وما هو العرض؟ كيف عرفنا ـ بصرف النظر أنّ سروش طرح ذلك احتمالاً ـ أنّ نظام العقوبات الإسلامي نظام عرضي يمتاز بالتاريخية؟ وما هو المعيار الموضوعي لذلك؟

ولأجل وضع معيار نفترض ثلاثة موازين:

الميزان الأوّل: أن نجعل النصّ نفسه معياراً لوزن مستوى الحكم أو المفهوم الموجود، تماماً كما كان النص نفسه معياراً أساسياً للفقهاء المسلمين في تحديد الكبائر من صغائر الذنوب؛ وهذا الميزان أقرب إلى النهج الأصولي الإسلامي، فيفرض ملاحقة النصوص وتتبّعها، لوضع معيار بهدف تحديد ما هو الجوهر وما هو العرض في الدين، حذراً من الاعتباطيّة.

ولا يبدو ـ مع كامل الأسف ـ أنّه كان من اهتمامات العلماء المسلمين ولا صاحب نظرية الجوهر والعرض، البحث عن هذه النصوص التقعيديّة التي تميّز الجوهر والعرض في الدين، على افتراض وجود جوهر وعرض، وإلا فأصل النظريّة ليس مجال بحثنا هنا.

الميزان الثاني: وهو الميزان العقلاني ـ العقلائي، الذي لا يرجع إلى النصوص ليحدّد الجوهر والعرض، وإنّما يلاحظ المضمون فيحلّله تحليلاً عقلائياً مقدّماً مبرّرات تفرض عرضيَّتَه.

ويبدو أنّ صاحب نظريّة الجوهر والعرض يميل إلى هذا النهج، لكنّ هذا المعيار يعاني من هلاميّة كبيرة واستنسابية عالية؛ لأنّ الميزان العقلاني والعقلائي عنوان انتزاعي لا يحدّد لنا تماماً كيف يتمّ استخدامه؟ وما هي ضوابطه وآليات التعامل معه؟ وهذا على خلاف الميزان النصّي الأوّل، فإنّ معاييره محدّدة بشكل أكبر في نظريّات فهم اللغة والألفاظ في أصول التفسير والفقه الإسلاميّين من جهة، وفي دراسات اللغة الحديثة من جهة ثانية.

الميزان الثالث: وهو ميزان تأسيس مرجعيّة يُرجع إليها في حالات الالتباس، لتكون المنطلق عند تساوي الاحتمالات أو تقاربها، وهذا الميزان بدوره يحتاج إلى بحث وتأصيل؛ فهل الأصل عرضيّة ما يعطيه النصّ أو جوهريّته؟ وما هو الدليل على الأصل هنا أو هناك؟

هذا النموذج من الميزان موجود في مسألة تاريخيّة السنّة التي تعرّضنا لها مفصّلاً في موضعه[١]، حيث يذهب فريق ـ ومنهم سروش نفسه ـ إلى أصالة التاريخيّة في الأحكام ذات الطابع الاجتماعي ممثلاً لذلك بقوانين العقوبات وبعض أحكام المرأة[٢]، فيما يذهب التيار المدرسي إلى أصالة اللاتاريخيّة مستنداً بشكل رئيس إلى مثل قاعدة الاشتراك في الأحكام. لكنّ هذا الميزان بنفسه يحتاج إلى دليل وبرهنة.

من هنا، لابدّ من دراسة ميدانيّة لهذه المعايير الثلاثة، وإلا فمجرّد افتراض أصل الجوهريّة والعرضيّة في الدين لا يساعد على حلّ المعضل الذي نحن فيه، ومن ثمّ نظلّ متوقّفين إزاء تحديد هل اللغة أمرٌ عرضي أو ذاتي؟ وهل توصيفات الجنّة والنار أمور عرضيّة أو ذاتية؟ ولماذا كان الفقه عرضيّاً والأخلاق الروحيّة ذاتيات؟ وكيف ميّزنا بين الروحيّة والعقائديّة بجعل الثاني عرضيّاً عند بعضهم والأوّل ذاتياً كما يظهر من نظريّة الدين والمعنوية عند ملكيان؟ هل أنّ مشكلة المثقّف مع سلطة ولاية الفقيه، على سبيل المثال، هي التي تمنح الفقه مرتبةَ العرضيّة أو أنّ في بنية الفقه نفسه ما يستدعي جعله عرضيّاً ككونه دنيوياً كما قال الغزالي من قبل؟

هذه كلّها أسئلة مشروعة يجب وضع إجابات عليها حتى تكتمل النظريّة وتتكامل، ومن ثمّ فنظريّة النزول المعنوي لا يمكنها حلّ المشكلة قبل أن نضع معايير دقيقة لما هو تاريخي وغير تاريخي، وللتمييز بين الجوهر والعرض في الدين، وإلا فسنبقى في الدوّامة نفسها.

٣ ـ اللفظ القرآني بين التسامح والضبط، نقد وتفنيد

قد يبدو من ثمرات البحث حول النزول اللفظي والمعنوي الحديث عن دقّة التعابير القرآنيّة وعدم دقّتها؛ فإنّ اللغة إذا كانت من قبل الله سبحانه العالم بكلّ الحقائق والمطّلع على تمام الأمور، كانت دقيقةً لا تساهل ولا تجاهل ولا هزل فيها، بخلاف ما لو كانت لغةً بشرية فهي محدودة بحدود علم الإنسان ودقّته وفهمه ووعيه.

---

(١) راجع: حبّ الله، حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ ـ ٧٤٠.

(٢) انظر: سروش، سياست نامه: ٢٥١ ـ ٢٥٢، ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ ومسألة المرأة بين القوانين الفقهيّة ونظام القيم الأخلاقية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٦: ٢٢.

صحيحٌ أنّ الله تعالى راعى لغة البشر، لكنّ علمَه المطلق يجعل كلماته في موقع الدقّة اللامتناهية بخلاف كلمات البشر العاديّين بل وحتى غير العاديين، وقد أقرّ بذلك ـ في الجملة، دون أن يتعرّض لموضوع بحثنا ـ المفسّرُ الطباطبائي، كما تشدّد فيما وصفه بالتساهلات الموجودة في كلمات المفسّرين فيما يخصّ البيان الإلهي، مع أنّه يُفترض فيه الأخذ بدقّته نظراً لكون صاحب اللفظ والمعنى هو الله تبارك وتعالى[1].

وفي نصٍّ أكثر أهميةً يشي بنهج رأينا مزيداً من التنشيط له في تفسير العلامة جوادي آملي، يقول الطباطبائي: «.. هذا ما تدلّ عليه الآية بحسب ظاهرها الذي لا ريب فيه، وهو أعدل شاهد على أنّ الكلام موضوع فيها على الحقيقة دون التجوّزات المبنيّة على المساهلة التي نبني عليها ونداولها فيما بيننا معاشر أهل العرف، فننسب الهداية إلى الحقّ إلى كلّ من تكلّم بكلمة حقّ ودعا إليها وإن لم يعتقد بها أو اعتقد ولم يعمل بها، أو عمل بها ولم يتحقّق معناها، وسواء اهتدى إليها بنفسه أو هداه إليها غيره..»[2]، ليتوصّل الطباطبائي بعد هذا البحث إلى أنّ الهداة هم الله أو من علّمهم الله بالمباشرة.

إذن، فمن ثمرات البحث هو التعامل مع نصّ الكتاب على أنّه يقوم على التساهل العرفي في التعبير الذي قد يغيّر كلمة مكان كلمة أو على الدقّة الإلهيّة[3].

وتعليقاً على هذا الكلام، تارةً نبحث في أصل ثمريّة هذه الثمرة، وأخرى في المبدأ الذي طرحه العلامة الطباطبائي هنا:

١ ـ أمّا أصل ثمريّة هذه الثمرة، فيعلّق عليه بأنّنا إذا قلنا بأنّ النبيَّ معصومٌ وعالمٌ بحقائق القرآن كما يقول الطباطبائي نفسه، بل بما هو أزيد من ذلك.. أمكن تصوّر الدقّة في كلامه حينئذٍ على وزان الدقّة في كلام الباري تعالى، لاسيما مع قولهم بأنّ اللفظ القرآني مُعجز، وهذا معناه أنّه قد تمّ التدخّل الإلهي لتسديد النبيّ في إنتاج الألفاظ، ومعه أيّ فارق ـ من الزاوية التي نحن

(١) انظر: الميزان ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢، و١١: ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه ١٠: ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) انظر هذه الفائدة والثمرة عند: أمير رضا أشرفي، إلهي بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبائي ونقش آن در تفسير الميزان، مجله قرآن شناخت، العدد ١: ١٠٣ ـ ١٠٦.

فيها ـ بين أن يكون الله هو الذي أنتجها بالمباشرة وأن يكون النبيّ أنتجها بتعليم الله.

وبعبارة أكثر استيعاباً وشمولية: إنّ الدقة المذكورة يمكن تصوّرها أيضاً من النبيّ بعد فرض علمه بحقائق القرآن وتدخّل المولى سبحانه لتأييده في صناعة الإعجاز اللفظي، إلى جانب عصمة النبي بمراحلها من السهو والخطأ والنسيان و.. ولو كان هناك ثمرة ـ على صعيد ما أثير ـ لكانت قليلة.

صحيحٌ، تظهر الثمرة في إنكار الإعجاز اللفظي أو التشكيك في التدخّل الإلهي على هذا المستوى، أو عند إنكار العصمة النبويّة ولو ببعض المراتب، فالثمرة موجودة لكن على بعض النظريّات التي ليست منها نظريّة الطباطبائي ولا صاحب هذه الثمرة، فهذه النظريات الثلاث مجتمعةً: الإعجاز اللفظي، والتدخّل الالهي الاستثنائي في إقدار النبيّ على نصٍّ استثنائي، والعصمة التبليغيّة بتمام مساحاتها.. هذه النظريات تسدّ الفراغ الناجم عن نظريّة النزول المعنوي، ومن دونها سوف تكون هذه من الثمرات المهمّة لموضوع النزول المعنوي.

وقفة نقديّة مستعجَلة مع مقولة بناء لغة القرآن على الدقّة

٢ ـ وأمّا أصل نظريّة العلامة الطباطبائي، فهي بحث مستقلّ يُرجع فيه إلى تحديد طبيعة اللغة التي تمّ استخدامُها في القرآن الكريم، فهل وقف القرآن عند لغة العرف والعامّة أو تخطّاها إلى لغةٍ أخرى؟ هذا ما بحثناه بالتفصيل عند دراستنا في مناسبة أخرى طبيعةَ اللغة القرآنيّة؛ **لكننا نعلّق هنا باختصار بما يتناسب مع المقام، وذلك:**

أوّلاً: إنّ اختيار لغة العرف القائمة على التسامح ليس معناه أنّ المولى سبحانه غير دقيق في أفكاره ومعطياته إن صحّ التعبير؛ فلا ملازمة بين عرفيّة اللغة وسطحيّة المضمون، فإذا أراد المولى دلالةً دقيقةً أمكن استخدام مزيد من القيود لمزيد توضيح لطبيعة الفكرة المطروحة. لكن إذا قُصد من عرفيّة اللغة كونها غير دقيقة في التعبير عن المفاد صحّ هذا الكلام؛ لأنّ هذا معناه الخطأ في الإفادة، غير أنّ العُرف لا توصف لغتهم بذلك، بل بعض طرائق استخدامهم للكلام يبتلي بهذا الأمر.

بتعبيرٍ آخر: فرقٌ بين اللغة العرفيّة وبين تساهل العرف أحياناً في إفادة مراداتهم، والثاني لا

يصحّ من المولى أمّا الأوّل فلا ضير فيه، وبناءً عليه؛ فإذا استخدم المولى إطلاقاً، وكان العرف إذا أطلقوا قصدوا الغالب، وأراد المولى الغالب جاز منه هذا الاستخدام جرياً على اللغة العرفيّة، ويكون دقيقاً؛ أمّا لو قصد الكلَّ ثمّ استخدم إطلاقاً، والمفروض أنّ الإطلاقَ يَفهم منه العرفُ الغالبيّة، فسيكون استخدامه هنا غير صحيح، فإذا كان بعض أهل العرف يخطأون فيستخدمون الإطلاق لإفادة الكليّة، فهذا لا يجوّز للمولى سبحانه فعل ذلك، لكنّه لا يمنع أن يستخدم هو الإطلاق مثلهم لإفادة الغالبيّة عندما يقصد هو الغالبية واقعاً، وليس من الضروري أن يتعامل بطريقة كاتب فلسفي بحيث إذا لم يذكر قيد عدم الإطلاق والشمول أفاد الشمول حينئذٍ.

فالعرفيّة إن قصد بها التساهل في إفادة المعنى المقصود فهي لا تجوز على المولى، أما إذا قصد بها تحقّق إفادة المعنى بطريقة عرفيّة متساهلة غير دقيقة وفلسفيّة، فهذا لا بأس به، فافهم جيّداً.

ثانياً: إنّ العرف ولغتهم هو المرجع في إفادة المعاني المقصودة، كما استدلّ على ذلك علماء أصول الفقه الإسلامي؛ فهذه هي السيرة القائمة بين الناس. أمّا الحملُ على الحقائق دون التجوّز، وعلى افتراض أنّ المولى يتكلّم مع الفلاسفة فقط، فهو أمرٌ يحتاج بنفسه إلى دليل وشاهد؛ لأنّه هو الذي يتطلّب إثباتاً إضافيّاً.

هذا لا يمنع أن لا يفهم العرف العام بعض المقاصد من الكلام؛ فقد ثبت في اللغة والدراسات الحديثة أيضاً أنّ للكلام دلالات متراكمة، ويمكن الكشف عنها بالتدريج، فعُرف الصحابة والتابعين ليس المعيار الإيجابي النهائي للكشف عن المعاني، لكنّه معيار سلبي، فهو لا يُثبت تمام المرادات، لكنّه يُبطل بعض ما يتصوّر أنّه مراد، ففيه حيثيّة إبطاليّة، لكن ليست فيه حيثيّة نهائية في الإثبات.

وهذا لا يختصّ بكلام الباري تعالى، بل يشمل كلام كثير غيره. فإذا قُصد من رفض العرفيّة المتساهلة رفض الجمود على الدلالة العرفيّة الأوّليّة أو التي انسبقت إلى ذهن عرف العرب والصحابة والتابعين آنذاك، فهذا جيّد، لكنّه لا يعني ما توصّل إليه الطباطبائي من رفض بعض أساليب المفسّرين في التجوّز.

ونتيجة الكلام: إنّ هذه الثمرة تصحّ فيها يشبه ما يرجع إلى الثمرتين السابقتين لا أكثر.

٤. اللفظ القرآني، تنوّع الأسلوب الداخلي والمغايرة الدلاليّة (تأثير تطوّر النبيّ)

نقصد بهذه الثمرة التي تلوح من بعض أنصار نظريّة النزول المعنوي، أنّه إذا كان النازل هو المعاني فيما كان النبيُّ هو صاحب النصّ، فمن الطبيعي أن تحصل داخل القرآن مستويات متغايرة من الدلالة تبعاً للموقع الذي يكتسبه صاحب اللفظ.

وعلى سبيل المثال ما طرحه بعض المستشرقين من التمييز في السور القرآنيّة بين المكّي والمدني، ملاحظين أنّ السور المكيّة تمتاز بقصر الآيات وقصر النازل من القرآن، يلاحظ ذلك من الجزئين الأخيرين في القرآن، واللذين يشتملان على ٤٨ سورة قرآنية كلّها مكيّة، عدا أربع على المشهور، فأكثر من ثلث السور وقع في أقلّ من عُشر القرآن، وهي كلّها أقلّ من سورة مدنيّة واحدة مثل سورة البقرة، على خلاف السور المدنيّة التي تمتاز بطول الآيات كما في أطول آية في القرآن، وهي آية الدَّين في سورة البقرة، كما تمتاز بكميّة النازل، مثل سورة المائدة التي ورد أنّها نزلت بأكملها في حجّة الوداع بين مكّة والمدينة.

وهذا ما قاله ابن خلدون (٨٠٨هـ)، حيث اعتبر أنّ التدرّج في نزول الآيات أفضى إلى سهولة الأمر على النبيّ بالقياس لما قبل، مستشهداً لذلك بقصر الآيات والسور المكيّة، مقابل طول الآيات والسور المدنيّة، طارحاً سورة براءة مثالاً، حيث ورد أنّها نزلت كلّها أو أكثرها وهو يسير على ناقته في غزوة تبوك، ليجعل ابن خلدون هذا معياراً في تمييز المكّي عن المدني[1].

هذا كلّه يعني أنّ اعتياد النبي على إنتاج النصّ سهّل الأمر له فيما بعد، فأخذ يبسط الكلام بعد أن كان يختار اختزاله، أو كان أضعف في إنتاجه بطريقة واضحة، وفي حالات الحرب والانفعال كانت لغته منفعلة، وفي مناخ الانزعاج النفسي كانت لغته مملوءة بالأسى والتهديد، كما في قصّة الإفك، ولهذا اختلفت طرائق بيانه للقصص القرآني، فقد تعرّض لقصّة آدم وموسى عدّة مرّات بأساليب وأشكال مختلفة، فالنزول المعنوي يبرّر لنا التنوّع الدلالي ولغة العنف والقسوة والاضطراب والتغاير الأسلوبي والكثرة البيانيّة، مما يجرّنا إلى الأخذ بالمبيَّن في نهاية المطاف.

وبهذا تلتقي نظريّة بسط التجربة النبويّة ـ التي تحدّثنا عنها في الفصل الأوّل ـ مع نظريّة

---

(١) انظر: تاريخ ابن خلدون (المقدّمة): ٩٩.

النزول المعنوي، لمنح النصّ القرآني تطوّراً تصاعديّاً، يُفضي إلى مغايرات في أساليب البيان ونمط التعبير.

وهذا كلّه على خلاف القول بالنزول اللفظي، حيث سننسب كلّ هذه الخصائص إلى الله تعالى، وسنعتبرها جزءاً من القصد الجدّي الإلهي؛ لأنّه لا معنى لتلك التفسيرات في حقّ الباري تعالى؛ إذ الله لا يخضع لتطوّر في الخبرة والتجربة والمعرفة والوعي.

ومن الطبيعي أنّنا عندما نتعاطى مع هذا التلوّن البياني الموجود في القرآن على أنّه ظاهرة إلهيّة مقصودة ومتعمَّدة، فسوف تختلف طريقة فهمنا للنصّ القرآني عما لو اعتبرنا ذلك شأناً راجعاً إلى مرحلة البيان النبوي وتطوّر التجربة النبويّة، وأنّ الأمر ليس مقصوداً متعمَّداً بوصفه جزءاً من الرسالة، بل هو من ضغوطات عمليّة نقل الرسالة نفسها من قبل النبيّ إلينا، فالنبيّ يترك بصمته على النصّ بوصفه يمرّ بتجربة إنتاج اللفظ المبدع لمضمون راقٍ للغاية.

والفرق بين هذه الثمرة والثمرة الثانية المتقدّمة أنّنا هناك أخذنا البيان النبويّ القرآني برمّته بنظرة مجموعيّة وقارنّاه بإمكان افتراض بيانات أخرى في ظلّ تجارب أخرى؛ تختلف في بنية اللغة أو في المناخ الجغرافي والفكري والثقافي والاجتماعي و.. بينما نقوم هنا بتفسير التنوّع البياني داخل أجزاء البيان النبويّ نفسه، وإذا قدّمنا هناك تفسيرات تبرّر شكل البيان النبوي بوصفه بأجمعه ظاهرة واحدة، فإنّ تلك التفسيرات لا تنفع هنا، كما هو واضح.

هل تنافي هذه النتيجة مبدأ العصمة؟!

وهذه الثمرة ـ بناءً على النزول المعنوي ـ قد يقال: إنّها تنافي العصمة في علم الكلام؛ فكيف يخضع النبيّ في تبليغه للقرآن لمثل هذه التحوّلات والتغيّرات وهو الإنسان الكامل المعصوم؟ أليس هذا قياساً له على سائر الناس العاديّين الذين تنمو تجاربهم يوماً بعد يوم؟ وكيف نسمح للحالات النفسيّة النبويّة ـ وهي حالات مقدّسة ـ أن تترك أثراً على بِنية أقدس كتاب عرفه تاريخ الإنسانيّة؟ أليس في هذا تضليلاً للناس وإيقاعاً لهم في الجهل والجهالة؟

هذه الإشكاليّة مردّها إلى موقفِ كلّ باحث من نظريّة العصمة؛ فنحن نعتقد أنّ نظرية العصمة لها مدلول كلامي، ومدلول آخر فلسفي عرفاني، والمقدار الكلامي يثبت أنّهم عليهم السلام معصومون عن كلّ من الخطأ والسهو والنسيان والذنب بأنواعها، أمّا المدلول الفلسفي

والعرفاني فيأخذ بُعداً مختلفاً يتصل بنظريّة الإنسان الكامل والحقيقة المحمّدية، وذلك أنّ العصمة هناك ليست إلا ارتداداً لنظريّة العلم والتجلّي؛ ليكون المعصوم مظهر الأسماء والصفات كلّها..

ووفقاً للنظريّة الكلاميّة، لا مانع من تنامي الذات النبويّة وازديادها بالعلم بمرور الأيام، ما دام نقص العلم عندها لا يؤدّي إلى الخطأ أو الذنب أو السهو؛ ولهذا وردت روايات كثيرة عن أهل البيت النبوي عليهم السلام تؤكّد أنّهم يزدادون باستمرار وإلا لنفد ما عندهم، فقد عقد الصفّار فصلاً خاصاً في بصائر الدرجات لازديادهم ليلة الجمعة، نقل فيه تسع عشرة رواية في هذا المجال[1]، وغيره روى أيضاً، وبينها روايات صحيحة السند، فإذاً مبدأ ازدياد علومهم بمرور الوقت منصوصٌ عليه في الروايات، بل قد أمر الله تعالى نبيَّه أن يقول: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِيْ عِلْمَاً**﴾ (طه: ١١٤)؛ ولا معنى لهذا الأمر في حقّ الأنبياء والأوصياء إلا إذا كانوا يزدادون علماً، إلا إذا فسّر على طريقة "إيّاك أعني واسمعي يا جارة"، وهو خلاف الظاهر هنا بقرينة الروايات ومطلع الآية نفسها، حيث قال: ﴿.. **وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ**..﴾، بما يرتبط بوقائعيّات الوحي نفسه.

ويمكن تعزيز ما نقوله بآيات من القرآن نفسه، فبعد ذكره بعض قصص الأنبياء، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (هود: ٤٩)، وقال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الْأِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (الشورى: ٥٢)، وقال: ﴿**وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**..﴾ (النساء: ١١٣).

فأيّ مانع ـ لو ثبت النزول المعنوي ـ أن يزداد النبيُّ عِلماً بإنتاج مثل هذا النصّ الذي يفوق قدرة البشر؟ ولماذا يلزم منه تضليل الناس؟ فإذا كانت هذه هي طاقته ولم يخطأ ولم يقصّر ولم ينسَ ولم يذنب وعمل ما عليه فلماذا الذمّ والتقبيح؟! وإذا تركت شخصيّة النبي أثراً بالتأكيد على نصوص السنّة النبوية دون أن يلزم محذور، وفي السنّة الغضب والبسط والقبض وغيرها

(١) راجع: بصائر الدرجات: ٤١٢ ـ ٤١٦.

فلماذا لا يصحّ ذلك في الكتاب العزيز؟!

أعتقد أنّ هذه الثمرة تامّة، بمعنى أنّها من نتائج التنوّع في الاتجاهات المتعدّدة في موضوع النزول اللفظي والمعنوي، إذا لم يثبت بدليل منفصل أنّ هناك إرادة خاصّة إلهية مباشرة بكون سور القرآن وآياته على هذا الوضع.

نعم، يجب أن لا يكون تفسير الظواهر هذه مفضياً إلى الاعتقاد بخطأ النبيّ في التبليغ أو وقوع التناقض في القرآن الكريم.

مفهوم نفي الاختلاف في القرآن، قراءة نقديّة في مقاربة الطباطبائي

قد تقول: لو صحّ هذا الذي يقولونه لزم أن تكون بعض آيات القرآن أبلغ من بعض، مع أنّنا نجده برمّته على وتيرة واحدة، وقد صرّح الطباطبائي بأنّه لا يوجد في القرآن أيّ اختلاف، لا اختلاف التناقض، ولا اختلاف التفاوت من حيث تشابه البيان أو متانة المعاني والمقاصد، فليس هناك ما هو أحكم بياناً وأشدّ ركناً على حدّ تعبيره، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢)؛ فإنّ مفهوم الاختلاف يطال هذا التفاوت البياني الذي هو سنّة طبيعيّة في الكائنات التي تنمو وتتكامل(١). فلو كان القرآن ينمو ويتكامل في وجوده البياني، لكان معنى هذا أنّه خاضع للسنن الطبيعيّة في البشر الذين تنمو وتتكامل تجاربهم عاماً بعد عام.

ولا يبدو لي كلام العلامة الطباطبائي واضحاً؛ فإنّ الاختلاف إذا قُصد منه مثل التناقض فهذا جيّد ومفهوم، لكن إذا قُصد منه مطلق التنوّع والاختلاف دون تناقض أو خطأ أو رادءة، مع كونه بأجمعه متفوّقاً على كلام العرب آنذاك، فهذا واقع جزماً في القرآن؛ وإلا كيف نفسّر اختلاف عرض القرآن لقصّة واحدة؟ واختلاف أشكال البيان فيه؟ واختلافه بالطول والقصر؟ واختلافه بالإيجاز والبسط؟ فإذا كان مطلق الاختلاف والتغيّر مشكلةً عويصة، فكيف نفسّر اختلاف مضامينه بين مكّة والمدينة، ليكون حديثه في مكّة عن الشرك والقيم العليا، وفي المدينة عن الحرب وأهل الكتاب وقضايا الفقه والقانون؟ فإذا لم تكن هذه

(١) انظر: الميزان ٥: ١٩ ـ ٢١.

الاختلافات بهذا المقدار مخلّةً فلماذا يكون الاختلاف المدّعى في هذه الثمرة مخلاً أيضاً؟

وأيّ مانع أن يكون في القرآن آية أبلغ من آية مع كونهما معاً في قمّة البلاغة؟ وهذا كلّه لا يعني تسرّب الباطل للقرآن الذي وصف نفسه بقوله: ﴿..**وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصّلت: ٤١ ـ ٤٢)؛ لأنّ هذا ليس من الباطل، يشهد لذلك سياق هذه الآيات قبلها وبعدها حيث شكّكت في أنّ القرآن من عند الله تعالى، فلو كانت الشدّة والضعف فيه من الباطل مع كون الشديد والضعيف معاً من البليغ المعجز، لكان معنى الباطل هنا مطلق عدم الكمال، مع أنّ وصف الباطل في اللغة يعني الفاسد لا مطلق عدم الكامل، فالباطل في مقابل الحقّ، لا في مقابل بعض الحق، قال تعالى: ﴿**وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (هود: ١٦) أي هو فاسد لا قيمة له، وقال تعالى: ﴿**وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٤٢)، فالآية التي نحن فيها تنفي عروض الفساد على الكتاب، لا أنّها تثبت كونه منزّهاً عن مطلق نقص بما فيه النسبيّ، ولو كان بمعنى رفيع جداً، فليُلاحظ ذلك.

ونؤيّدُ مجمل ما تقدّم، بتقسيم القرآن نفسه آياته إلى محكمات ومتشابهات بحيث جعل المحكمات "أمّ الكتاب"، فيما أرجع إليها المتشابهات، أليس هذا دليلاً على وجود درجتين من الآيات في القرآن من ناحية من النواحي؟ وإذا كان تفسير المتشابهات يُرجعها إلى الالتباس اللفظي دون المحكمات، كما قد يلوح ـ مما أسلفناه في عرض الأدلّة ـ من الطباطبائي نفسه، أفلا يعني ذلك تغيّراً أسلوبيّاً واضحاً بين الإحكام والتشابه، فلماذا لم يكن هذا التنوّع ـ على التفسير المشهور للإحكام والتشابه ـ سبباً لعروض الباطل ونحو ذلك؟!

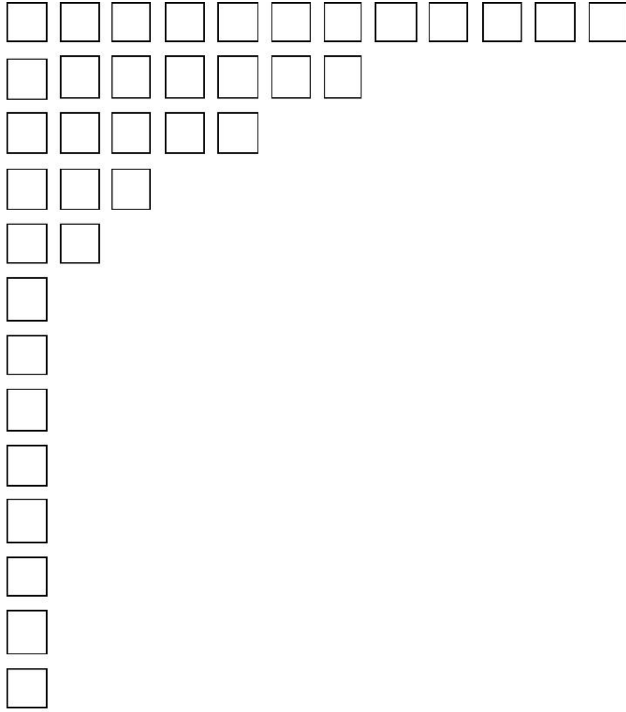
أمّا قوله تعالى: ﴿**اللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**..﴾ (الزمر: ٢٣)؛ فيمكن تفسيره بالتشابه في النهج البياني العام وفي الأهداف وفي الإتقان وفي الانسجام، كما قال علماء القرآنيّات، لكنّ هذا لا يمنع حصول امتياز داخل الخطّ العام الذي يحكم القرآن. لكن إذا بلغ الامتياز حدّ كون النصوص كأنّها تنتسب إلى شخصين بحيث يقال: إنّها نصوص مختلفة النهج، لا مختلفة فقط في تفاصيل المنهج، فهنا يقال: إنه غير متشابه.

وأخيراً، ربما يكون قيد «كثيراً» في آية نفي الاختلاف عن القرآن، مؤشراً إلى أنّ بعض

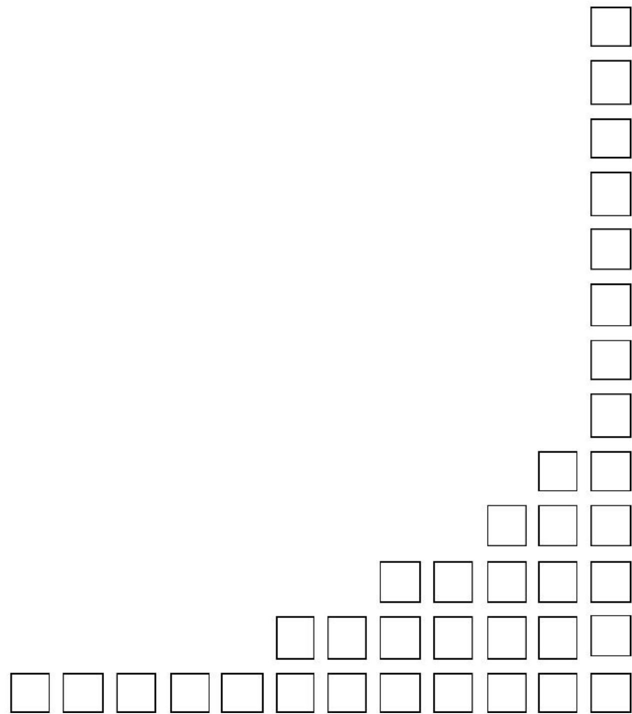
الاختلاف ليس بالذي يُسقط القرآن عن الاعتبار وصحّة النسبة إلى الله تعالى، وليكن من هذا "البعض" هو ما قلناه.

يُضاف إلى ذلك أنّه لا دليل كلامياً يُثبت عدم إمكان أن يأتي الله تعالى بقرآن أكثر بلاغةً من هذا القرآن، فالدليل قائم على الإعجاز القرآني وهي صفة تجعله فوق قدرة البشر، لكنّها لا تجعله في أعلى مجالات وإمكانات القدرة الإلهيّة، فإذا أمكن أن يكون هناك ما هو أبلغ منه ـ بالقياس إلى الله ـ أمكن أن يكون بعضه أبلغ من بعض، وأقلّه بلاغةً هو أرفع من قدرة الجنّ والإنس معاً.

ولا بأس أن أُشير أخيراً إلى أنّه من هذا كلّه يظهر أنّ نظريّة جبرائيليّة اللفظ القرآني ليست بتلك المثابة في التأثير العملي كما قلنا سابقاً، لهذا لم نجد لها ارتدادات أساسيّة في الموضوع.



الخاتمة



رصد مسارات النتائج

قمنا في هذا الكتاب بجولة مختصرة تناولنا فيها قضيّةً من القضايا المصيريّة المطروحة اليوم على مستوى الساحة الفلسفيّة الدينيّة، وهي قضية بشريّة اللفظ القرآني وإلهيّته.

وقد حاولنا دراسة هذا الموضوع من زاويتين:

الزاوية الأولى: من خلال رصد تأثيرات النظريّات المرتبطة بحقيقة الوحي على موضوع بشريّة اللغة الدينيّة.

وقد استعرضنا أبرز النظريّات القائمة، وهي: النظرية الكلاميّة، والنظريّة الفلسفيّة، والنظريّة العرفانيّة، والنظرية النفسيّة، والنظريّة الاجتماعيّة، والنظريّة التجريبيّة، وعلّقنا بالتحليل وأجرينا مقارنة وعرض لبعض اللمحات النقديّة التي سجّلها خصوم كلّ فريق على قراءة كلّ واحد منهم لحقيقة الوحي.

وكان هدفنا التأكّد فيما تنتجه كلّ واحدة من هذه النظريّات على صعيد موضوع بحثنا. وقد رأينا أنّ النظريّات التي تؤمن بالعلاقة الماورائيّة للوحي، غير قادرة ـ على مستوى تحليل حقيقته ـ على إثبات انتماء اللغة لله أو للنبيّ بما هو بشر، بل هي أقدر على تفسير هذا الانتماء وتعقيله إذا كان موجوداً. بل بعضها تبدو عليه مظاهر عدم القدرة على تفسير إلهيّة اللفظ مثل بعض القراءات التي قدّمتها الفلسفة المشائيّة، خاصّة وفقاً لملاحظات ناقديها.

هذا الفصل لم يسمح لنا بنتائج وزينة؛ لهذا اكتشفنا أنّ دراسة حقيقة الوحي لا تكفي لترجيح موقف هنا، وأنّ علينا الذهاب خلف المعطيات المباشرة التي يمكنها الترجيح، وهو ما خصّصنا له الفصل الثاني.

الزاوية الثانية: وهي التي ركّز عليها الفصل الثاني، وتعنى بدراسة الأدلّة المباشرة الإثباتيّة على وقوع بشريّة اللفظ أو إلهيّته بالمعنى المطروح هنا.

بعد عرض النظريّات الأربع الأساسيّة في موضوع البحث، شرعنا برصد أدلّة كلّ نظريّة،

ورأينا أنفسنا أمام تنوّع في المعطيات، فتارةً كان الوحي بنفسه (كتاباً وسنّة) هو المعبّر عن هويّة اللفظ فيه، الأمر الذي فرض علينا دراسة النصوص والمجموعات القرآنيّة والحديثيّة بالتفصيل؛ لنرى هل الوحي ـ الذي هو مرجع معرفي بالنسبة للمؤمنين به ـ يقضي في هذه القضيّة بقضاءٍ ما أو لا؟

وقد اكتشفنا أنّ النصوص القرآنيّة في غالبها لم تعطِ شيئاً لصالح أيّ من النظريّات الأربع، عدا بعض النصوص التي أنتجت ترجيحاً قويّاً لنظريّة إلهية اللفظ والمعنى معاً في القرآن الكريم، تؤيدها نصوص من السنّة الشريفة، وبعض المعطيات العقلانيّة والتاريخيّة وأمثال ذلك.

إنّ ما رأيناه من مراجعة نصوص القرآن الكريم في حديثه عن نفسه أنه يعرّف لنا نفسه بوصفه وحياً إلهياً في ألفاظه ومعانيه، من خلال مجموعة من الآيات القرآنية، وإن كان أغلب ما استدلّوا به لا يفيد في الدلالة هنا. لهذا استنتجنا بعد هذه الرحلة القصيرة أنّ المرجع الأساس لترجيح نظريّة هنا كان عبارة عن الوحي نفسه، وأنّ غير القرآن لا يمثل دليلاً حاسماً بقدر ما يقوّي ويرجّح قوّة الدليل القرآني في موضوع مسألتنا، وبهذا يكون البحث الفلسفي والعرفاني والكلامي بمثابة تعقيل للصورة التي يرسمها لنا النصّ القرآني نفسه، فيتعاضد دليل الإثبات مع دليل التعقيل والتفسير.

فالصحيح هو النزول اللفظي والمعنوي معاً، وهذا ما يُسقط نظريّة النزول المعنوي وما ينجم عنها من آثار تختصّ بها.

وقد رصدنا لهذه النظريّات الأربع التي بحثناها تأثيرات ليست هيّنة على مستويات هرمنوطيقيّة متعدّدة، خاصّة لو تراجعت نظريّات مساعدة هنا من نوع نظريّة العصمة وأمثالها..

النظريّات البديلة وتحدّيات التجربة التفسيريّة

إنّني أعتقد بأنّ نظريّة النزول المعنوي ـ فضلاً عن الإنشاء النبوي التامّ ـ من النظريّات التي يمكنها أن تغيّر نظرتنا للنصّ الديني كلّه، خاصّة إذا افتقد الباحثُ أيضاً الاعتقادَ بنظريّات بديلة قادرة على سدّ الفراغات الناشئة، ويلزم على من يؤمن بنظرية النزول المعنوي أن يعيد

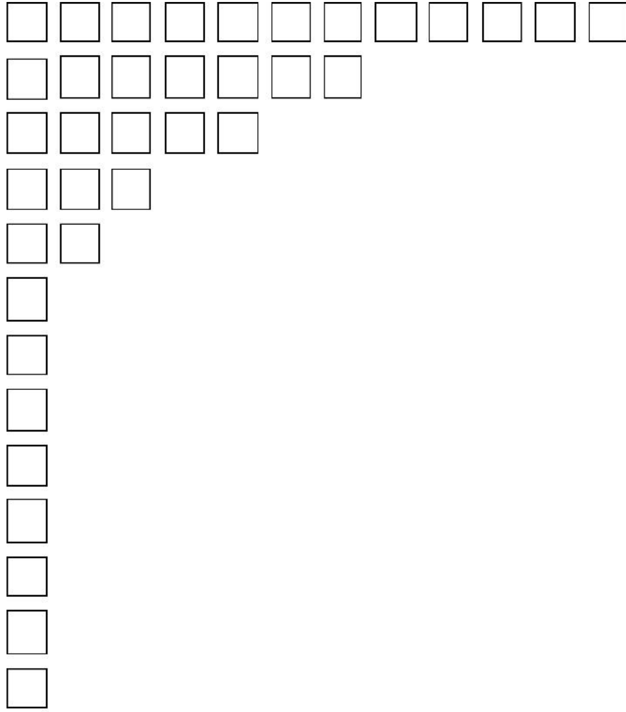
إنتاج منهج جديد في فهم النصّ القرآني وطريقة التعامل معه، ويدخل أكثر في بِنية هذا المنهج؛ ليكشف لنا كيف يتعامل مع تفصيلٍ هنا أو هناك، تبعاً لنظريّته في هذا الموضوع.

إنّه مهمّ جداً أن نجد مفسّراً مخلصاً لمنهج النزول المعنوي ويقدّم تجربةً تفسيريّة تغوص في النصوص الدينيّة؛ لنرى عبر المقارنات والمقاربات ما الذي سوف تُنتجه هذه النظريّة وأمثالها هنا من تفاسير جديدة ومختلفة، بصرف النظر الآن عن الحقّ والباطل فيها.

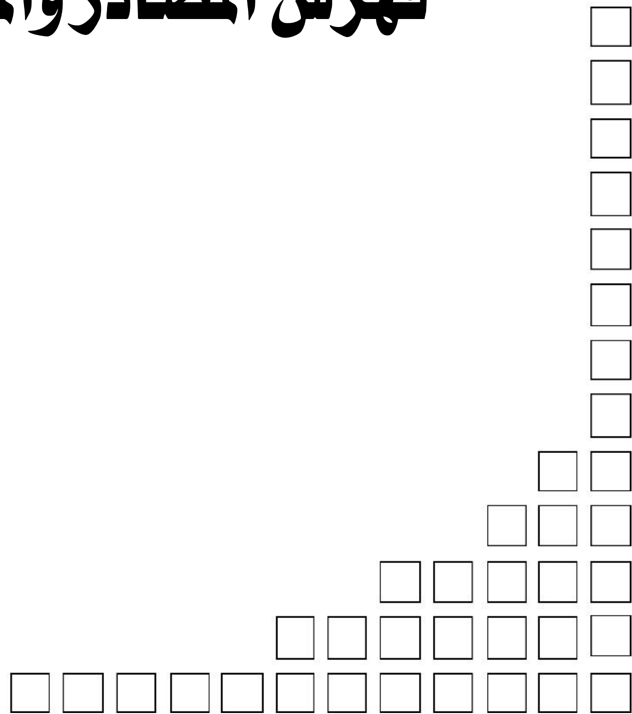
كلمة أخيرة

لست من الذين يتحمّسون للدراسات التجريديّة التَرَفيّة أو التحليلات الفلسفيّة غير المرتبطة بوقائع ميدانيّة وحياتيّة، لكنّ هذا الموضوع الأنطولوجي تكمن أهميّته اليوم في الأبعاد الهرمنوطيقيّة التي يتركها ويبنيها لنفسه، لهذا فإنّ دراسة حقيقة الوحي والهويّة الانتمائيّة للبُعد اللفظي في هذا الوحي، هو ضرورة بالغة الأهميّة تمهيداً لفهم النصوص الدينيّة فهماً أفضل وأدقّ وأصوب إن شاء الله تعالى.

أسأل الله تعالى أن أكون وُفّقت لعرض صورة مشهديّة مختصرة حول هذا الموضوع؛ علّ الفرصة تسنح بدراسة معمّقة وموسّعة تتخطّى هذا الكتاب/ المدخل، إنّه ولي قدير وبالإجابة جدير.



فهرس المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربيّة:

١. **القرآن الكريم.**

٢. **الآملي (أواخر ق ٨هـ)**، حيدر، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تحقيق وتعليقات: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، نشر: شركة النشر العلمي والثقافي التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٨٩م**.

٣. **الآملي (أواخر ق ٨هـ)**، حيدر، **تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم**، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، نشر مؤسسه فرهنگی ونشر نور علي نور، إيران، الطبعة الرابعة، **١٤٢٨هـ**.

٤. **الأشعري (٣٢٤ أو ٣٣٠هـ)**، أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، نشر فرانس شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثالثة، **١٤٠٠هـ**.

٥. **الألوسي (١٢٧٠هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين محمود البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

٦. **الأندلسي (٧٤٥هـ)**، أبو حيّان، **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بالاشتراك مع: زكريا عبد المجيد النوقي وأحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠١م**.

٧. **أتو (١٩٣٧م)**، رودولف، **فكرة القدسيّ**، دار المعارف الحكميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٠م**.

٨. **أبو زيد (٢٠١٠م)**، نصر حامد، **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، **١٩٩٩م**.

٩. **أبو زيد (٢٠١٠م)**، نصر حامد، **مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، **٢٠٠٠م**.

١٠. **ابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)**، عبد الله بن محمد العبسي، **المصنّف في الأحاديث والآثار**، ضبط وتعليق: سعيد اللحام، إشراف ومراجعة وتصحيح: مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر، نشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٩م**.

١١. **ابن الأثير الجزري (٦٠٦هـ)**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، إيران، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

١٢. **ابن أنس (١٧٩هـ)**، مالك بن أنس الأصبحي، **الموطّأ**، تصحيح وتعليق وتخريج: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، **١٩٨٥م**.

١٣. **ابن تركة الإصفهاني(٨٣٥هـ)**، صائن الدين، **تمهيد القواعد.**

١٤. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **دقائق التفسير**، تحقيق: محمّد السيّد الجليند، مؤسّسة علوم القرآن، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، **١٤٠٤هـ**.

١٥. **ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)**، تقي الدين أحمد، **مجموعة الفتاوى**، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.

١٦. **ابن الجوزي (٥٩٧هـ)**، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي البغدادي، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، تخريج: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.

١٧. **ابن حبّان البستي (٣٥٤هـ)**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي، **كتاب المجروحين من المحدّثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

١٨. **ابن حنبل (٢٤١هـ)**، أحمد، **المسند**، دار صادر، بيروت، لبنان.

١٩. **ابن خلدون (٨٠٨هـ)**، عبدالرحمن، **المقدّمة**، (**والتاريخ**)، دار الفكر للطباعة النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٣م**.

٢٠. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **الإشارات والتنبيهات (مع شروح الطوسي والرازي)**، دار البلاغة، قم، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.

٢١. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **الرسائل (رسائل ابن سينا)**، نشر بيدار، قم، إيران.

٢٢. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **إلهيات الشفاء**، تحقيق: سعيد زايد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

٢٣. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **التعليقات**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

٢٤. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **طبيعيات الشفاء**، تحقيق: سعيد زايد، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

٢٥. **ابن شهرآشوب المازندراني (٥٨٨هـ)**، محمد بن علي، **مناقب آل أبي طالب**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩١م**؛ وأيضاً تحقيق وتصحيح: لجنة من أساتذة النجف، المكتبة الحيدرية، **١٣٧٦هـ**.

٢٦. **ابن عبد البرّ القرطبي (٤٦٣هـ)**، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، **التمهيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد بن عبد الله البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، **١٣٨٧هـ**.

٢٧. **ابن عربي (٦٣٨هـ)**، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، **الفتوحات المكية**، الطبعة الجديدة، والطبعة القديمة، دار صادر، بيروت، لبنان.

٢٨. **ابن عربي (٦٣٨هـ)**، محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، **فصوص الحكم**.

٢٩. **ابن عربي (٦٣٨هـ)**، محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد الحاتمي الطائي، **رسائل ابن عربي**.

٣٠. **ابن عدي (٣٦٥هـ)**، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: سهيل

زكار (ط١)، ويحيى مختار غزاوي (ط٣)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**.

٣١. **ابن عساكر (٥٧١هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الدمشقي الشافعي، **تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلّها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها**، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، **١٩٩٥م**.

٣٢. **ابن عطيّة الأندلسي (٥٤٦هـ)**، أبو محمد عبد الحقّ بن غالب المغربي الغرناطي، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م**.

٣٣. **ابن فارس (٣٩٥هـ)**، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون ، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**، وأيضاً طبعة مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، **١٤٠٤هـ**.

٣٤. **ابن الفناري (٨٨٦هـ)**، محمد بن حمزة، **مصباح الأنس**، انتشارات مولى، الطبعة الأولى، **١٤١٦هـ**.

٣٥. **ابن معين (٢٣٣هـ)**، يحيى بن معين بن عون المري الغطفاني البغدادي، **التاريخ (برواية: أبو الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري البغدادي ٢٧١هـ، ومعه: ما حقّ بكلام يحيى بن معين، برواية يزيد بن الهيثم)**، تحقيق وتعليق: عبد الله أحمد حسن، دار القلم، بيروت، لبنان.

٣٦. **ابن منظور الإفريقي (٧١١هـ)**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

٣٧. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تصحيح وتحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، دمشق وبيروت، الطبعة الرابعة، **١٩٩٠م**؛ وأيضاً طبعة دار الفكر للطبع والنشر، **١٤٠١هـ**.

٣٨. **البخاري (٢٥٦هـ)**، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي، **خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٤م**.

٣٩. **البغوي (٥١٦هـ)**، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، **معالم التنـزيل**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٠. **بكائي**، محمد حسن، **ترتيب إصلاح المنطق لابن السكّيت**، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

٤١. **البيهقي (٤٥٨هـ)**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت، لبنان؛ وأيضاً نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، **١٩٩٢م**.

٤٢. **الترمذي (٢٧٩هـ)**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، **الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي**، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٣م**.

٤٣. **الثعالبي (٨٧٥هـ)**، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف أبو زيد المالكي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي ومؤسّسة التاريخ العربي،

بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٤٤. **الجامي (٨٩٨هـ)**، عبد الرحمن، **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص**.

٤٥. **الجرجاني (٨١٦هـ)**، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، **شرح المواقف**، منشورات الرضي، قم، إيران، عن مطبعة السعادة، مصر، [بدون رقم ولا تاريخ].

٤٦. **الجندي (٧٠٠هـ)**، مؤيّد الدين، **شرح الفصوص**.

٤٧. **الجواليقي (٥٣٩هـ)**، أبو منصور موهوب بن أحمد، **شرح أدب الكاتب**، نشر: مكتبة القدسي، مصر، ١٣٥٠هـ.

٤٨. **الجوهري (٣٩٣هـ)**، إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٥٦م، والطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.

٤٩. **الجيلي (٨٢٦هـ)**، عبد الكريم، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**.

٥٠. **جيمس (١٩١٠م)**، وليام، **تنويعات التجربة الدينيّة**، ترجمة: إسلام سعد وعلي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، ٢٠٢٠م.

٥١. **حب الله**، حيدر، **الحديث الشريف، حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٥٢. **حب الله**، حيدر، **حجيّة السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٥٣. **حبّ الله**، حيدر، **شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونيّة بين العقل والوحي**، دار روافد، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م.

٥٤. **حب الله**، حيدر، **منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٥٥. **الحكيم**، رياض، **علوم القرآن دروس منهجيّة**، دار الهلال، إيران، الطبعة الخامسة، ٢٠١٤م.

٥٦. **الحكيم (٢٠٠٣م)**، محمد باقر، **علوم القرآن**، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٥٧. **الحموي (٦٢٦هـ)**، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، **معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م**.

٥٨. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **تعليقات على شرح فصوص الحكم**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران.

٥٩. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **شرح دعاء السحر**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٦٠. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **الآداب المعنوية للصلاة**، ترجمة وتعريب: السيد أحمد الفهري، دار الكتاب الاسلامي، إيران.

٦١. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحقيق وتقديم: جلال الدين الآشتياني**، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران، الطبعة السادسة، **٢٠٠٧م**.

٦٢. **الخوئي (١٤١٣هـ)**، أبو القاسم، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، نشر مدينة العلم آية الله العظمى الخوئي، قم، إيران، الطبعة الثالثة (عن بيروت)، ١٤٠٣هـ، وأيضاً الطبعة الخامسة، **١٤١٣هـ**.

٦٣. **الدارمي (٢٥٥هـ)**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام، **السنن**، طبع: محمد أحمد دهمان، مطبعة الاعتدال، دمشق.

٦٤. **الدولابي (٣١٠هـ)**، أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي، **الذريّة الطاهرة النبويّة**، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، إيران، **١٤٠٧هـ**.

٦٥. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سِيَر أعلام النبلاء**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، **١٩٩٠م**.

٦٦. **الذهبي (٧٤٨هـ)**، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٨٧م**.

٦٧. **الرازي (٧٢١هـ)**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، **١٩٩٤م**.

٦٨. **الرازي (٣٢٧هـ)**، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي، **الجرح والتعديل**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٥٢، ١٩٥٣م**.

٦٩. **الفخر الرازي (٦٠٦هـ)**، محمد بن عمر بن الحسين، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، دار الكتب العلمية، طهران، إيران، الطبعة الثانية.

٧٠. **الراغب الإصفهاني (٥٠٢هـ)**، أبو القاسم الحسين بن محمد، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر كتاب، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٤هـ**.

٧١. **الراوندي (٥٧٣هـ)**، قطب الدين سعيد بن هبة الله، **الخرائج والجرائح**، تحقيق ونشر: مؤسّسة الإمام المهدي، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

٧٢. [جمع] **الشريف الرضي (٤٠٦هـ)**، أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن محمد، **نهج البلاغة**، تحقيق: محمد عبده، نشـر دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

٧٣. **الزبيدي (١٢٠٥هـ)**، محمد بن محمد الحسيني المعروف بمرتضى، **تاج العروس**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، [بدون تاريخ].

٧٤. **الزرقاني (١٩٤٨م)**، محمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

٧٥. **الزركشي (٧٩٤هـ)**، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، **١٩٥٧م**.

٧٦. **زرندي**، أبو الفضل مير محمدي، **بحوث في تاريخ القرآن وعلومه**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤٢٠هـ.

٧٧. **الزمخشري (٥٣٨هـ)**، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، **الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٦٦م.

٧٨. **السبزواري (١٢٨٨ أو ١٢٨٩هـ)**، ملا هادي، **شرح الأسماء الحسنى**، الطبعة الحجريّة، نشر مكتبة بصيرتي، قم، إيران.

٧٩. **السجستاني (٢٧٥هـ)**، أبو داوود سليمان بن الأشعث، **السنن**، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

٨٠. **السمعاني (٤٨٩هـ)**، منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي أبو مظفر، **التفسير**، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٨١. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، تحقيق: محمد مهدي الرجائي، نشر مكتبة المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٨٢. **السيوري (٨٢٦هـ)**، جمال الدين المقداد بن عبد الله الحلي، **اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة**، تعليق: محمد تقي المصباح اليزدي، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٨٣. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر، ودار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٨٤. **السيوطي (٩١١هـ)**، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد مندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٨٥. **الشبستري**، محمد مجتهد، **هرمنوطيقا الكتاب والسنّة**، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٨٦. **شلايرماخر (١٨٣٤م)**، فردريك دانيال ارنست، **حول الدين، خطابات إلى محتقريه من المثقّفين**، دارُ الرافدين، ٢٠١٧م؛ ودار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ٢٠١٧م.

٨٧. **الشهرستاني (٥٤٨هـ)**، تاج الدين أبوالفتح محمّد، **مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار**، إيران، ١٩٨٩م.

٨٨. **شيرواني**، علي، **الأسس النظرية للتجربة الدينية**، ترجمة: حيدر حب الله، دار الغدير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٨٩. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **مباحث الأصول**، بقلم وتقرير السيد كاظم الحائري، نشر: المؤلّف، قم، إيران، الطبعة الأولى؛ وأيضاً طبعة دار البشير، ط٢، ١٤٢٥هـ. وط١، ١٤٠٨هـ.

٩٠. **الصدر (١٤٠٠هـ)**، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، بقلم السيّد محمود الهاشمي، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٩١. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **المبدأ والمعاد**، تصحيح:

جلال الدين الآشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ، وكذلك طبعة مركز نشر دانشكاهي في طهران.

٩٢. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، محمد بن إبراهيم القوامي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٨١**م.

٩٣. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **تفسير القرآن الكريم**.

٩٤. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **أسرار الآيات**، تصحيح وتقديم: محمد خواجوي، انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، **١٩٨١**م.

٩٥. **صدر المتألّهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)**، صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، تصحيح وتعليق: جلال الدين الآشتياني، مركز نشر دانشكاهي، إيران.

٩٦. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران [بدون تاريخ ولا رقم الطبعة].

٩٧. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **الأمالي**، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسّسة البعثة، نشر مؤسّسة البعثة، طهران، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٧هـ**.

٩٨. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب الخصال**، تحقيق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم، إيران، **١٤٠٣هـ**.

٩٩. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **علل الشرائع**، المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، **١٩٦٦**م.

١٠٠. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **عيون أخبار الرضا** عليه السلام، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٠٤هـ**.

١٠١. **الصدوق (٣٨١هـ)**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، **كتاب من لا يحضره الفقيه**، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٤٠٤هـ**.

١٠٢. **الصفّار (٢٩٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد** 3، تصحيح وتعليق: محسن كوچه باغي التبريزي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، **١٤٠٤**هـ.

١٠٣. **الطباطبائي (١٩٨١م)**، محمد حسين، **رسالة الولاية**.

١٠٤. **الطباطبائي (١٩٨١هـ)**، محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٧٠**م. وأيضاً طبع جماعة المدرّسين، قم، إيران.

١٠٥. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

١٠٦. **الطبراني (٣٦٠هـ)**، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **كتاب الأوائل**، تحقيق وتخريج: محمد شكور بن محمود

الحاجي أمرير، دار الفرقان، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الثالثة، **١٩٨٧م.**

١٠٧. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير (لعلوم) القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م؛ وأيضاً نشر الأعلمي في بيروت، الطبعة الثانية، **١٤٢٥هـ.**

١٠٨. **الطبرسي (ق ٦هـ)**، أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، **تفسير جوامع الجامع**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، **١٤١٨هـ.**

١٠٩. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٣م.**

١١٠. **الطبري (٣١٠هـ)**، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، **١٩٩٥م.**

١١١. **الطريحي (١٠٨٥هـ)**، فخر الدين، **مجمع البحرين**، نشر المكتبة المرتضوية، طهران، إيران، الطبعة الثانية، **١٣٩٥هـ.**

١١٢. **الطوسي (٤٦٠هـ)**، محمد بن الحسن، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان [بدون تاريخ ورقم الطبعة].

١١٣. **الخواجة الطوسي (٦٧٢هـ)**، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، **تلخيص المحصّل** (مع مجموعة الرسائل) دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ. وأيضاً نشر على هامش محصّل الفخر الرازي، من سلسلة من تراث الرازي (٤)، راجعه وقدّم عليه: طه عبدالرؤوف سعد، نشر مكتبة الكلّيات الأزهرية.

١١٤. **العسقلاني (٨٥٢هـ)**، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

١١٥. **العسكري (٣٩٥هـ) والجزائري (١١٥٨هـ)**، أبو هلال ونور الدين، **معجم الفروق اللغوية (الحاوي لكتابي العسكري والهلالي)**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ.**

١١٦. **العيّاشي السمرقندي (٣٢٠هـ)**، محمد بن مسعود بن عيّاش السلّمي، **كتاب التفسير**، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، إيران.

١١٧. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمّد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، **١٩٩٠م.**

١١٨. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **المنقذ من الضلال**، دار ومكتبة الهلال، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٣م.**

١١٩. **الغزالي (٥٠٥هـ)**، أبو حامد محمد بن محمد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٢٠. **الفارابي (٣٣٩هـ)**، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، **السياسة المدنيّة**، تقديم وشرح: علي

بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

١٢١. **الفارابي (٣٣٩هـ)**، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها**، تقديم وشرح وتعليق: علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩٥م**.

١٢٢. **الفراهيدي (١٧٥هـ)**، الخليل بن أحمد، **ترتيب كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخرومي وإبراهيم السامرائي، تصحيح: أسعد الطيّب، نشر أسوة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٤هـ**.

١٢٣. **الفيروزآبادي (٨١٧هـ)**، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، دار المعرفة، بيروت، لبنان [بدون تاريخ].

١٢٤. **القرطبي (٦٧١هـ)**، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٨٥م**.

١٢٥. **القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)**، أبو الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم، **الجامع الصحيح**، المعروف بصحيح المسلم، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٢٦. **قمشهاي (١٣٠٦هـ)**، محمّد رضا، **رسالة في شرح الأسفار الأربعة**.

١٢٧. **القونوي (٦٧٢هـ)**، صدر الدين محمّد بن إسحاق، **مفتاح غيب الجمع والوجود**.

١٢٨. **القيصري (٧٥١هـ)**، محمد داوود بن محمود بن محمد الرومي الساوي، **شرح فصوص الحكم**، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، الطبعة الأولى، **١٩٩٦م**.

١٢٩. **الكاشاني (٧٣٠ أو ٧٣٦هـ)**، عبد الرزّاق، **اصطلاحات الصوفيّة**.

١٣٠. **الكليني الرازي (٣٢٩هـ)**، محمّد بن يعقوب، **الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفّاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، الطبعة الثالثة، **١٩٨٨م**.

١٣١. **الماتريدي (٣٣٣هـ)**، أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود، **تأويلات أهل السنّة (تفسير الماتريدي)**، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٤٢٦هـ**.

١٣٢. **مجموعة من المؤلّفين، الإيمان والتجربة الدينيّة**، تحرير وإشراف: عبد الجبار الرفاعي، نشر دار التنوير، **٢٠١٥م**.

١٣٣. **المجلسي (١١١١هـ)**، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**، مؤسّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ؛ وأيضاً طبعة انتشارات الفقه، الطبعة الأولى، **١٤٢٧هـ**.

١٣٤. **مدكور (١٩٩٦م)**، إبراهيم، **في الفلسفة الإسلاميّة، منهج وتطبيقه**، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر.

١٣٥. **المدني الشيرازي (١١٢٠هـ)**، علي خان، **رياض السّالكين في شرح صحيفة سيّد السّاجدين صلوات الله عليه**، تحقيق: محسن الحسينيّ الأميني، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الرابعة، **١٤١٥هـ**.

١٣٦. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي، **مسائل الناصريات**، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، إيران، **١٩٩٧م**.

١٣٧. **المرتضى (٤٣٦هـ)**، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم الموسوي البغدادي، **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد السيد مهدي الرجائي، تقديم وإشراف: السيد أحمد

الحسيني، دار القرآن الكريم، إيران، **١٤٠٥هـ**.

١٣٨. **المزّي (٧٤٢هـ)**، جمال الدين أبو الحجاج يوسف، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، **١٩٨٥م**.

١٣٩. **المشكيني (١٣٥٨هـ)**، الميرزا أبو الحسن، **كفاية الأصول مع حواشي المحقق المشكيني**، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي ، دار الحكمة، إيران، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.

١٤٠. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **الإنسان الكامل**.

١٤١. **مغنيّة (١٩٧٩م)**، محمد جواد، **التفسير الكاشف**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م. والطبعة الرابعة، **١٩٩٠م**.

١٤٢. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان، **١٩٨٣م**.

١٤٣. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، مج ٥ من سلسلة المصنّفات، دار المفيد، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

١٤٤. **المفيد (٤١٣هـ)**، محمد بن محمد بن النعمان التلعكبري البغدادي، **الاختصاص**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الثانية، **١٩٩٣م**.

١٤٥. **النحاس (٣٣٨هـ)**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، **معاني القرآن**، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، **١٩٨٨م**.

١٤٦. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن**، دار الفكر، لبنان، الطبعة الأولى. **١٩٣٠م**.

١٤٧. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **كتاب الوفاة**، تحقيق: محمد السعيد زغلول، نشر: مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

١٤٨. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **خصائص أمير المؤمنين**، تحقيق وتصحيح الأسانيد وفهرسة: محمد هادي الأميني، نشر: مكتبة نينوى الحديثة، طهران، إيران.

١٤٩. **النسائي (٣٠٣هـ)**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **١٩٩١م**.

١٥٠. **النسفي (٦٨٦هـ)**، عزيز الدين، **الإنسان الكامل**.

١٥١. **القاضي النعمان (٣٦٣هـ)**، أبو حنيفة بن محمد التميمي المغربي، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، **١٤٠٩هـ**.

١٥٢. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدرك سفينة البحار**، تحقيق وتصحيح: حسن بن علي النمازي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، ١٤١٨هـ.

١٥٣. **النمازي الشاهرودي (١٤٠٥هـ)**، علي، **مستدركات علم رجال الحديث**، نشر: ابن المؤلّف، مطبعة شفق، طهران، الطبعة الأولى، **١٤١٢هـ**.

١٥٤. **نولدكه (١٩٣٠م)**، تيودور، **تاريخ القرآن**، ترجمة وتحقيق: جورج تامر، دار نشر جورج ألمز، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.
١٥٥. **النيسابوري (٥٠٨هـ)**، محمد بن الفتال، **روضة الواعظين وبصيرة المتعظين**، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.
١٥٦. **الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)**، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٥٧. **الهيثمي (٨٠٧هـ)**، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، **١٩٨٨م**.
١٥٨. **الواحدي النيسابوري (٤٦٨هـ)**، أبو الحسن علي بن أحمد، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، **١٤١٥هـ**.

المصادر والمراجع الفارسية:

١٥٩. **ابن سينا (٤٢٨هـ)**، الشيخ الرئيس أبو علي حسين بن عبد الله بن حسن بن علي، **معراجنامه**، إيران، **١٣٥٢هـ**.
١٦٠. **بترسون وآخرون**، مايكل، **عقل واعتقاد ديني**، ترجمة: أحمد نراقي وابراهيم سلطاني، نشر طرح نو، طهران، إيران، **١٩٩٩م**.
١٦١. **الخميني (١٤٠٩هـ)**، روح الله، **صحيفة نور**.
١٦٢. **سروش**، عبد الكريم، **سياست نامه**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
١٦٣. **سروش**، عبد الكريم، **بسط تجربة نبوي**، مؤسّسة فرهنكي صراط، طهران، الطبعة السادسة، **٢٠١٣م**.
١٦٤. **الطباطبائي (١٩٨١م)**، محمّد حسين، مجموعه رسائل (رساله درباره وحى، وحى يا شعور مرموز)، تنظيم: السيد هادي خشروشاهي، نشر بوستان طكتاب، إيران، الطكبعة الرابعة، **٢٠١٧م**.
١٦٥. **قائمي نيا**، علي رضا، **وحى و افعال گفتارى** (نظريه وحى گفتارى، ويراست دوّم)، نشر كتاب طه، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠١٧م**.
١٦٦. **قائمي نيا**، علي رضا، **تجربه ديني و گوهر دين**، نشر مؤسّسة بوستان كتاب، إيران، الطبعة الثانية، **٢٠٢٠م**.
١٦٧. **قدردان قراملكي**، محمد حسن، **آيين خاتم، بجوهشي در نبوّت وخاتميّت**، سازمان انتشارات بجوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، إيران، الطبعة الرابعة، **٢٠١٦م**.
١٦٨. **قدردان قراملكي**، محمد حسن، **كلام فلسفى، تحليل عقلانى از آموزهاى دينى**، نشر وثوق، إيران، الطبعة الأولى، **٢٠٠٤م**.
١٦٩. **مطهّري (١٣٩٩هـ)**، مرتضى، **نبوّت**، انتشارات صدرا، إيران، الطبعة الواحدة والعشرون، ٢٠١٤م.
١٧٠. **(تدوين وتحت إشراف) مكارم الشيرازي**، ناصر، **تفسير نمونه**، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة

العاشرة، ١٤١٢هـ.

المصادر والمراجع الإنجليزيّة

١٧١. **Davis,** Karoline Franks, **The Evidential Force of Religious Experience,** Oxford, New York, 1989.

الدوريات والنشريات:

١٧٢. **الآشتياني**، جلال الدين، **پيرامون تفكّر عقلي وفلسفي در اسلام**، مجلّة كيهان انديشه، العدد الأوّل، السنة الأولى.

١٧٣. **أشرفي**، أمير رضا، **إلهي بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبائي**، مجلة قرآن شناخت، إيران، العدد الأوّل، ٢٠٠٨م.

١٧٤. **أيازي**، محمّد علي، **الوحي، الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات سروش**، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٧٥. **حبّ الله**، حيدر، **الدرس القرآني وتجاذبات المناهج، قراءة في علوم القرآن عند د. نصر حامد أبو زيد**، مجلّة الحياة الطيبة، لبنان، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، خريف عام ٢٠٠٣م.

١٧٦. **السبحاني**، جعفر، **بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار هام بين عبد الكريم سروش وجعفر السبحاني**، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٧٧. **سروش**، عبد الكريم، **مسالة المراة بين القوانين الفقهية والنظام القيم الأخلاقية**، ترجمة: علي عباس الموسوي، مجلة نصوص المعاصرة، بيروت، لبنان، العدد ٦، ربيع، ٢٠٠٦م.

١٧٨. **سروش**، عبد الكريم، **كلام الله كلام محمّد**، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

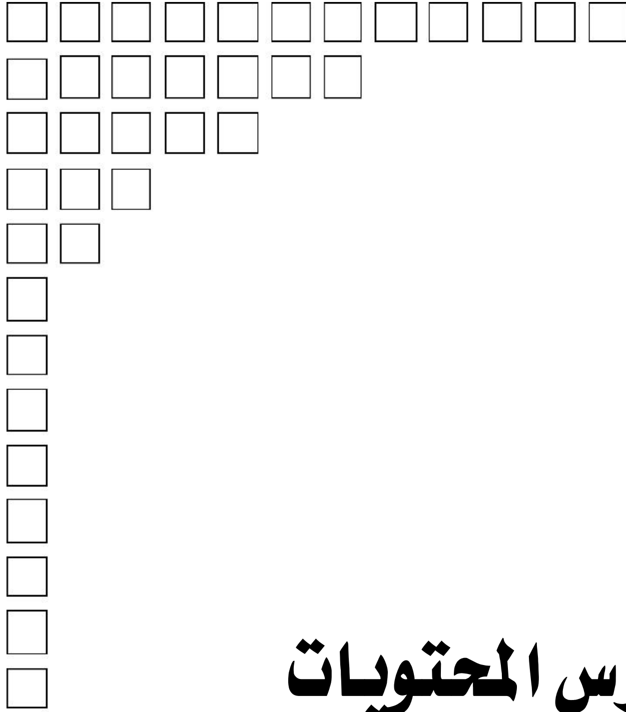
١٧٩. **سروش**، عبد الكريم، **الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقليّة ومذهب الأشعريّة التجريبيّة**، ترجمة: حيدر حبّ الله، مجلّة نصوص معاصرة، العدد الرابع، خريف عام ٢٠٠٥م.

١٨٠. **صادقي**، هادي، **تهافت نظريّة نبويّة القرآن، مطالعات نقديّة جادّة**، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

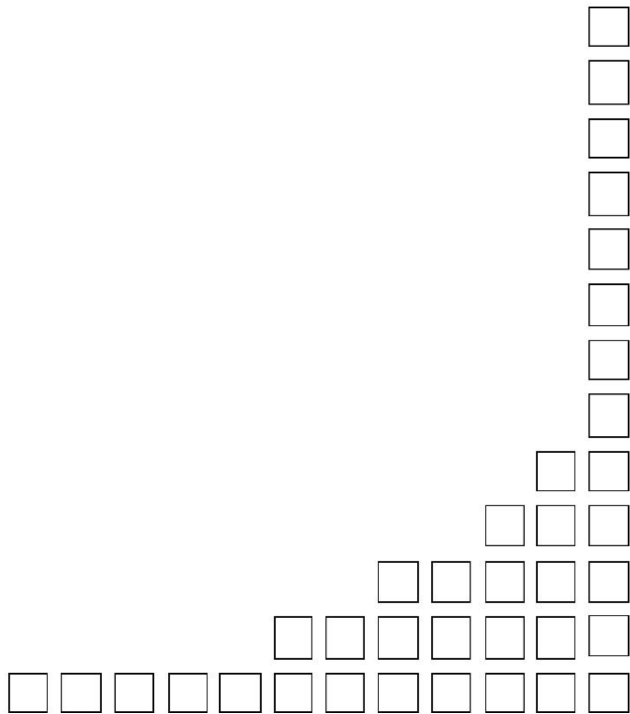
١٨١. **كلانتري**، إبراهيم، **نظريّة وحيانيّة ألفاظ القرآن الكريم، أدلّة وبراهين**؛ ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

١٨٢. **منتظري (٢٠١٠م)**، حسين علي، **القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينيّة، نقد نظريّة سروش**، ضمن كتاب: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد وتقديم: حيدر حبّ الله، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، **٢٠١٢**م.

١٨٣. **موسوي وفرامرزي ونجاد**، محسن وجواد وحجّت علي، **كلام نفسى از ديدگاه ابن كُلّاب، نقد وبررسى**، مجلة تحقيقات كلامى، إيران، العدد السادس والعشرون، **٢٠١٩**م.



فهرس المحتويات



الفصل الأوّل
النظريّات في حقيقة الوحي
والتأثيرات المتوقّعة على بشريّة اللفظ القرآني
عرض وتحليل موجَزَين

الفصل الثاني
اللفظ القرآني بين الإلهيّة والبشريّة
دراسة مباشرة في النظريّات والأدلّة

الخاتمة

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المحتويات

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤. رسالة سلام مذهبي
١٥. حجية الحديث
١٦. الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدين)
١٧. منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدين)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني

ترجمة

١. إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢. المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/